

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Diplomová práce

Předběh k smrti ve filosofii Søreny Kierkegaarda a Martina Heideggera

Being-toward-death in philosophy of Søreny Kierkegaard and Martin Heidegger

David Weinfurt

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

Olomouc 2018

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a pouze za použití uvedené literatury a zdrojů.

.....

David Weinfurt

Chtěl bych zde poděkovat svému vedoucímu práce Mgr. Martinu Jabůrkovi, Ph.D. za trpělivost a vedení této práce. Další poděkování patří všem, kteří mě v této činnosti podporovali a pomáhali mi.

Abstrakt

Tato práce řeší myšlenkový model, tak zvaný „předběh k smrti“. Tento filosofický přístup lze vysledovat ve filosofii Søreny Kierkegaarda a Martina Heideggera. Cílem práce je objasnit význam a strukturu tohoto modelu a porovnat jeho pojetí u výše zmíněných autorů.

Autor vzhledem k povaze ústředního tématu vysvětluje význam smrti v myšlení člověka, ve filosofii a v kultuře. Pojem a význam smrti je reflektován i v kontextu společenských fenoménů, jako je sebevražda nebo eutanázie.

Po vysvětlení významu samotného modelu „předběhu k smrti“ autor komparuje východiska Kierkegaarda a Heideggera. Rozebírá společné rysy jejich myšlení a upozorňuje na rozdílnosti. Kromě komparace těchto filosofických přístupů je předkládána i jejich kritika.

Hlavním přínosem této práce je detailní rozbor specifického filosofického myšlení v práci dvou autorů, z jejichž myšlení vychází existenciální filosofie. Ačkoliv je filosofie těchto autorů jinak rozdílná, autor v práci prezentuje shodu v jejich specifickém přístupu k smrti.

Klíčová slova

Existence, Bytí, Časovost, Konečnost, Smrt, Metafyzika, Heidegger, Kierkegaard, Předběh k smrti

Abstract

This thesis focuses on the thought model, the so-called "being-toward-death". This philosophical approach is present in the philosophies of Søren Kierkegaard and Martin Heidegger. The aim of the thesis is to clarify the significance and structure of this model and to compare its conception by the aforementioned authors.

Because of the nature of the central theme, the author explains the importance of death in human thinking, philosophy, and culture. The concept and meaning of death is also reflected in the context of social phenomena such as suicide or euthanasia.

After explaining the significance of the "being-toward-death" model, the author compares the basis of Kierkegaard and Heidegger. Then discusses the common features of their thinking and draws attention to differences. Apart from the comparison of these philosophical approaches, criticism is also presented.

The main contribution of this work is a detailed analysis of specific philosophical thinking in the work of two authors whose ideas are the pillars of existential philosophy. Although the philosophy of these authors is otherwise different, the author presents a consensus in their specific approach to death.

Key words

Existence, Being, Temporality, Finality, Death, Metaphysics, Heidegger, Kierkegaard, Being-toward-death

Obsah

Úvod.....	8
1 Problematika smrti.....	9
1.1 Filosofický význam fenoménu smrti	9
1.2 Počátek smrti v mýtu	10
1.3 Fenomén smrti a umírání v sociokulturní perspektivě	11
1.4 Význam existence	12
2 Smrt v nových dějinách	15
2.1 Asistovaná sebevražda a eutanázie.....	15
3 Předběh k smrti.....	18
3.1 Nový myšlenkový model jako specifický přístup k existenci člověka	18
3.2 Čtení Kierkegaardovy a Heideggerovy filosofie	19
3.3 „Vážně“ a „starostlivě“ ke smrti.....	20
4 Sebeurčení v dané existenci	26
4.1 Kierkegaardův přístup	26
4.1.1 Stádium estetické	27
4.1.2 Stádium etické	29
4.1.3 Stádium náboženské	31
4.1.5 Volba	33
4.1.6 Okamžik.....	34
4.1.7 Bezprostřednost	35
4.2 Vymezení Heideggerova pobytu	37
4.2.1 Heideggerův přístup	37
4.2.2 Východiska pro nově položenou otázku po bytí	37
4.2.3 Ontické bytí	40
4.2.4 Analýza pobytu	41
4.2.5 Nové kategorie jsoucna	43
4.2.6 Porovnání existenčních výzev	46
5 Fenomén časové předurčenosti.....	47
5.1 Časovost jako základ existenciality pobytu.....	48
5.2 Vztah smrti a konečnosti	50
5.3 „Vrženost“ a spolubytí pobytu	53
5.3 Strach.....	55
5.4 Momenty úzkosti a smrti	57

5.4.1 Úzkost	57
5.4.2 Zoufalství.....	58
5.5 Překročení smrti	61
6 Diskuze	65
7 Konfrontace se současným diskursem	67
7.1 „Kultura“ v Heideggerově filosofii.....	67
7.2 Smrt ve zvířecí říši	68
7.3 Vymanění ze smrti.....	70
7.3.1 Náboženství.....	70
7.3.2 Kryonika	72
Závěr	74
Zdroje	75

Úvod

Témata spojená se fenoménem smrti bývají často obcházena či odsouvána někam do pozadí. Již samotné termíny jako „smrt“ či „umírání“ mohou vyvolávat v člověka pocit strachu, nejistoty anebo zpřítomňovat nějaký vlastní zážitek spojený se smrtí. Fenomén smrti a umírání je však velmi významný, a to nejen pro filosofii, ale proniká v podstatě ke každému člověku.

Předběh k smrti jako specifický filosofický model demonstruje silnou propojenost mezi lidskou konečností, tedy smrtí a výzvou k vlastní existenci. V práci jsem se rozhodl porovnat filosofické přístupy Søreny Kierkegaarda a Martina Heideggera, neboť filosofie obou těchto filosofů vychází právě z uvedeného modelu, i když Heideggerovo dílo vzniká téměř o sto let po Kierkegaardovi.

Na začátku své práce budu chtít věnovat určitý prostor samotnému fenoménu smrti a uvedu jej do konfrontace s určitými tématy a odvětvími, která se s tímto fenoménem neodmyslitelně pojí. Cílem práce tak bude srovnání přístupu k předběhu smrti v pojetí obou autorů. V práci se budu snažit postupovat tematicky, tedy nikoliv holistickým rozbořem jednoho autora, a pak druhého. Vzájemnou komparací a kritickým přístupem se budu snažit nalézt společné a rozdílné. Zároveň porovnáám východiska, ze kterých oba autoři vycházeli a jaká filosofie je nejvíce ovlivnila.

Poslední kapitolu bych pak chtěl vymezit krátkým exkurzům, které by mohly dát zajímavé podněty do kontextu celé práce.

1 Problematika smrti

1.1 Filosofický význam fenoménu smrti

Člověk je živočich rozumový. Takto aristotelsky lze tedy otevřít diskurs, který nás zavede až k ústřednímu tématu nejen této práce, ale zároveň i k uvažování člověka vůbec. Není sporu o tom, že člověk obdařený rozumem je s to si uvědomovat sebe, tedy své bytí tady a zde, své bytí v minulosti a své bytí v případné budoucnosti. Zároveň si zcela dobře uvědomuje i svou konečnost – svou smrtelnost. Možná se zdá, že bychom smrt neměli vnímat jako filosofický problém, neboť jde v podstatě o banální přírodní proces, který bychom ve vztahu k člověku mohli za použití aristotelské logiky popsat tak, že je člověk zároveň živočich, který zemře.

Navzdory této jasné skutečnosti se ovšem otevírá naprosto zásadní filosofický rámec. Jak správně uvádí současná francouzská fenomenoložka Françoise Dasturová, smrt není akcidentem člověka, nýbrž jeho atributem.¹ A právě že si je člověk tohoto svého atributu zcela vědom, má zásadní vliv na jeho život. Je nutné si uvědomit, že právě možnost smrti dává životu smysl. Je to jedno z ohraničení života, které začíná narozením a končí smrtí. Život člověka je tak časově omezen a o tomto časovém omezení si je člověk vědom.

Antická filosofie tak zcela logicky vykonstruovala protipól života – neměnné, nekonečné bytí. Již předsokratikci „hledali“ pralátku všeho, jako například Anaximandrův apeiron, Platón dal vzniku idejím a Aristoteles zavádí do filosofie hylemorfismus, který také předpokládá, že spojením látky a formy se stávají věci nedokonalé. Antické myšlení tak díky smrti vytvořilo filosofický aparát, který se snažil uchopit a vysvětlit skutečnost, že

¹ Srov. DASTUROVÁ. *Smrt: esej o konečnosti*, s. 96.

člověk zemře. Existuje sice život, ale nikoliv věčný. Byla tedy vytvořena věčnost a dokonalost, ze které člověk strádal.

S tím si lze položit i otázku, zda není život jako takový zcela absurdní. Pokud je totiž naše existence již předem odsouzena k zániku, jaký motiv by pak k ní měl jedinec mít? Existuje tedy po nám známém životě ještě něco dalšího? Je smrt pouze přechodem k jiné formě existování, k nějakému dalšímu bytí? Je pro rozumového člověka vůbec možné si představit něco, co jde za jeho zkušenost? Jak se má člověk postavit ke smrti ve světě, kde existuje pluralita názorů na to, čím smrt vlastně pro člověka je? Má se snažit v životě smířit se svým koncem, po kterém již nebude možno ani nic myslet, ani nic vnímat nebo by měl nalézt způsob, jak smrt „přelstít“? Do jaké míry ustanovuje smrt naše hodnoty, cíle a život vůbec? Toto všechno jsou zcela zásadní otázky, na které se snaží odpovídat nejen filosofie, ale i další vědy, umění, mýty.

1.2 Počátek smrti v mýtu

Podle Dasturové se stává smrt privilegováným tématem již v okamžiku, kdy člověk získal schopnost myšlení a vlastní představivosti. Mezopotámské mýty, které stojí na počátku západní tradice, vymezují člověka jako tvora, jemuž bohové vyhradili život a dali mu za úděl smrt. Základ světového řádu spočívá právě v záruce společenství bohů a lidí. Toto společenství však stojí na vzájemné nerovnosti věčné božské existence a omezeného lidského života. Tento řád podněcuje konfrontaci s nutností vlastní smrti, ve které teprve lidstvo dospívá k reflektivnímu povědomí své konečnosti.²

Nejstarší dochovaný literární text – sumerský Epos o Gilgamešovi, již také řešil otázku smrti a vyrovnání se s ní. Bájný král Uruku Gilgameš poznává smrt prostřednictvím zkušenosti ve chvíli, kdy mu zemře jeho blízký přítel. Gilgamešům strach podnítil jeho hledání nesmrtelnosti,

² Srov. DASTUROVÁ. *Smrt: Esej o konečnosti*, s. 20.

kteře je možné dosáhnout po požití rostliny života. V příběhu mu ji ovšem ukradne had, a tak se zpočátku zhrzený hrdina příběhu vrací do svého města a při pohledu na hradby a své město dochází k uvědomění, že zanechává svůj věčný odkaz v jeho vlastních činech.

Příběh je založen na prvotním odmítnutí smrti, která je vnímána jako nespravedlnost. Zároveň s sebou nese i fenomén umírání bližních, ale zároveň poukazuje i na všeobecnou spravedlnost mezi všemi lidmi (tím je například smrt Enkidua, který představuje v příběhu symboliku odmítání smrti, a je proto demonstrativně bohy zahuben). Nakonec ale přichází určité vyrovnaní se se smrtí a přijmutí všeobecně daného řádu.

1.3 Fenomén smrti a umírání v sociokulturní perspektivě

Fenomén smrti je zcela jedinečný zejména v tom, že jej člověk v podstatě nikdy nezažije sám na sobě. První zkušenost se smrtí přichází obvykle v poznání smrti a umírání u druhých. Čím blíže jsme smrti, tím palčivěji si uvědomujeme její fatální zásah, který může kdykoliv postihnout každého, dokonce musí. Ačkoliv je člověk s to o smrti hovořit, tak samotná smrt již postrádá mentální reprezentaci. Jak tvrdí německý sociolog Alois Hahn - smrt je známa pouze zvnějšku a neumožňuje „hermeneutické“ přiblížení či „zúčastněné pozorování“. Představy vlastní budoucí smrti naráží vždy na elementární logický problém, že žádný systém si nedokáže bezesporně přesně představit svůj vlastní konec.³ Ačkoliv můžeme přistoupit na Hahnovu myšlenku o nepředstavitelnosti smrti jako takové, lékařská věda může smrt popsat čistě biologicky jako stav, kdy došlo k nezvratné zástavě srdce člověka.

Ať si budeme smrt představovat či vysvětlovat jakkoliv, její fenomén bude stále nositelem určitých sociálních změn. Příkladem může být

³ Srov. HAHN. *Unendliches Ende: Hoellenvorstellungen i soziologischer Perspektiv*, s. 158-159.

restrukturalizace formy rodiny v naší kultuře, ve které při smrti otce můžou být určité funkce předány na nejstaršího syna a podobně.⁴

Kulturní antropologie nám zase dává příklady z jiných kultur, ve kterých starý či nemocný člověk, u kterého je předpokládán blízký konec, odejde ze společnosti, aby svou smrtí „neobtěžoval“. Toto souvisí s jistým popíráním smrti, či se snahou ji odklonit ze života. Ačkoliv se může zdát, že tento zvyk je velmi smutný a například v euroamerické kultuře nepřijatelný, lze zde najít paralelu. Známa švýcarsko-americká psycholožka Elisabeth Kübler-Rossová, která se zabývala právě psychologií smrti a umírání popisuje mimo jiné právě izolovanost umírajících. Píše o statistice, kterou zmiňuje i Scherer a podle které v Americe umírá 75 % lidí v nemocnicích, kde je nemocný nechán napospas svému stavu a je degradován na objekt lékařské péče. Dále píše o „tajných domluvách“ mezi ošetřujícími, lékaři a rodinnými příslušníky, aby se pacientovi tajila pravda, ačkoliv ji umírající většinou zná.⁵

Je tedy i zde ona „hra na schovávanou“ před smrtí, kterou hrají lidé ať už jde o kmenové kultury či vyspělé civilizace. Je to snad snaha odmítnout tuto biologickou skutečnost? Nebo jde o to, aby se umírajícímu člověku vytvořil prostor k tomu, aby mohl ještě před svým koncem žít? Ač se to může zdát absurdní tyto skutečnosti odmítání smrti nejsou výjimečné. Umírajícímu člověku, který má strach ze své smrti se snažíme často namluvit, že jeho smrt je ještě daleko nebo dokonce, že se ho netýká.

1.4 Význam existence

Německý filosof George Scherer k tomuto tématu říká, že ke své smrti musí člověk zaujmout své vlastní stanovisko a uvést ji do vztahu k celku své existence. Každý totiž žije pouze svůj vlastní život, a tak i každý musí zemřít pouze sám za sebe. V nezastupitelnosti a samotě vlastního umírání

⁴ Srov. PETRUSEK a MAŘÍKOVÁ. *Velký sociologický slovník* s. 101.

⁵ Srov. SCHERER. Čteme?: *Smrt jako filosofický problém*, s. 25.

musí vyslovit umírající poslední vše zahrnující Ano nebo Ne v konečném postoji ke smyslu nebo nesmyslnosti vlastního života.⁶ Tímto Scherer odkrývá velmi důležitou implikaci, kterou je právě smysl života. V podstatě právě díky skutečnosti smrti je život časově ohraničen. Uvědomění vlastní časovosti nás vede k vlastní realizaci. „Lidská existence je vždy projektována a žita na horizontu vědění o smrti.“⁷ Toto vědění o smrti právě podněcuje otázku po významu a smyslu existence, která se rozšiřuje v otázku po celku vůbec.

Spolu se Schelingem se můžeme ptát po smyslu nejen našeho časově omezeného života, ale i na smysl po celkové existenci, ad absurdum: Proč je vůbec něco? Proč není nic? Zdá se, že při hlubším a hlubším uvažování by se člověk mohl dostat až do absurdního bodu, ve kterém by mohl jen depresivně čekat na svou vlastní smrt nebo si čekání dokonce zkrátit, neboť by ho mohla pohltit myšlenka, že život a veškeré bytí, které má svou časovou omezenost, nemůže mít nikdy smysl, neboť prostě jednou zanikne, a tak není důvod si jednoduše dělat starosti s tím, jaký život budeme vést, jestli vůbec budeme.

Proč tedy člověk žije? Tedy proč i přes uvědomění toho, že jeho život skončí stejně tak, jako vědomí toho, že skončí i vše, co kdy znal a poznal, má stále touhu žít? Podle Scherera se v otázce smrti kříží linie antropologie a ontologie, avšak v hledání určení člověka smyslu bytí se k tomu mísí zcela neodmyslitelně i linie psychologická, případně náboženská. Vedle by ještě mohly dohlížet biologie s neurologií, které by popisovaly čistě fyzický stav člověka a mozkové procesy při vidění nebo zpřítomňování smrti, konečnosti a tak dále.

Krátkou poznámkou můžeme uvést například práci Amerického psychologa Neila Weinsteina, ve které srovnává 2 výzkumy, ve kterých byly objekty konfrontovány s možnými nebezpečími a hrozbami. Ačkoliv si objekty byly s to uvědomit nebezpečí jako takové, v případě vlastního

⁶ SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 27.

⁷ SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 12.

nebezpečí měli tendenci hrozby a její pravděpodobnosti podceňovat. Weinstein píše o tak zvaném nerealistickém optimismu.⁸ Neurologicky je optimismus špatné kódování informací ve frontálním kortexu. Jde o upravování selektivní paměti, která podporuje právě nerealistický optimismus.⁹ Tento závěr vyšel v časopise *Nature Neuroscience*, kdy 80 testovaných bylo vystavováno různým znepokojivým situacím jako například možnost smrtící nemoci a podobně.

⁸ Srov. WEINSTEIN. *Unrealistic optimism about future life events*, s. 806.

⁹ Srov. SHAROT. *How unrealistic optimism is maintained in the face of reality*.

2 Smrt v nových dějinách

Ačkoliv smrt jako taková je v podstatě neměnná napříč celou historií, v novodobé historii se objevují stále nová témata, která souvisí například s možností takzvané asistované sebevraždy. Novými dějinami miníme tedy dějiny 20. století. Témata jako je právě asistovaná sebevražda, eutanazie či interrupce mají samozřejmě delší historii, ale společně s technologickou eskalací jsou tato témata stále živější. Pro filosofii tím samozřejmě vzniká nový okruh zásadních otázek, které řeší zejména etika. Například dobrovolné ukončení života vyvolává nejen řadu souvisejících otázek, ale zároveň rozděluje současný svět v přístupu k těmto problematikám.

2.1 Asistovaná sebevražda a eutanázie

Eutanázie bývá někdy spojována s asistovanou sebevraždou, rozdíl je ale v tom, že při asistované sebevraždě si sebevrah „pomáhá“ sám a asistující připraví například jed, ale při eutanázii napomáhá k usmrcení jiná osoba. V České republice je pak podle trestního zákoníku mírnější trest právě pro účast asistujícího na asistované sebevraždě, která se trestá odnětím svobody až na 3 roky.¹⁰ Pokud asistující provede na žádost usmrcovaného zákrok sám, trestem je odnětí svobody až na 18 let.¹¹

Eutanazie je tedy v České republice z právního hlediska chápána jako vražda. Přitom v některých evropských státech je eutanázie docela běžná. Morbidně řečeno je kolébkou eutanázie Švýcarsko, kde je obecně asistence při sebevraždě možná od roku 1942. Podléhá samozřejmě určitým předpisům, v jakém případě je asistence při sebevraždě možná, například nesmí dojít k obohacení asistujícího, usmrcovaný nesmí být

¹⁰ Srov. SBÍRKA ZÁKONŮ ČESKÉ REPUBLIKY. *Zákon č. 40 ze dne 8. ledna 2009 trestní zákoník.*

¹¹ Srov. SBÍRKA ZÁKONŮ ČESKÉ REPUBLIKY. *Zákon č. 40 ze dne 8. ledna 2009 trestní zákoník.*

nucen k činu pod nátlakem a podobně. Švýcarská bioetička Samia Hurstová tvrdí, že právě Švýcarsko je jedinou zemí, v níž zákon maximálně omezuje okolnosti, kdy by sebevražda byla posuzována jako trestný čin. Díky této dekriminlizace tedy není za potřebí asistence lékaře, jako to požaduje například legislativa v Holandsku, Belgii, severních teritoriích Austrálie a státě Oregon v USA. Tam vychází z předpokladu, že právě odborný lékař může pacientovi zajistit bezbolestnou smrt, při které je člověku podáno správné množství usmrcující látky.¹²

Ačkoliv pojem eutanázie je zatížen nacistickými praktikami, které ukončovali jimi zvaný bezcenný život, dnes je tento pojem chápán jako dobrovolná smrt. Velmi ostré kritiky k takovému ukončení života se v náboženské rétorice. Velmi hlasitě je slyšet zejména kritika katolické církve, ale i jiných náboženských organizacích, které vnímají život jako dar, který byl člověku dán a nemá tedy právo se jej zbavit. V některých státech USA je naopak sebevražda dokonce symbolicky trestným činem.

Za těmito rozličnými přístupy v legislativě stojí v pozadí nejen náboženství, ale i filosofie. Scherer tvrdí, že smrt může být chápána jako projev svobody.¹³ Nemíní tím ovšem pouze svobodu rozhodování ve smyslu svobodné vůle, ale jako sebeurčování. Svou myšlenku dovršuje přirovnáním smrti jako k naprosto krajnímu protikladu svobody. Pokud bychom totiž nechali vše na vnějších okolnostech, smrt přijde naprosto v nahodilý moment a člověk tak nemá absolutně žádnou svobodu volby. Ačkoliv si v podstatě nemůže vybrat, kdy smrt nepřijde, může si vybrat, kdy ano. Dobrovolnou smrtí se tak zbaví závislé nutnosti žít.

Proti tomu pak lze postavit Nietzscheho tezi, že kdo chce smrt svobodnou a vědomou, nikoliv jako přepadení, ten se dostává do rozporu s logikou života. K tomu Scherer dále srovnává přístup rakouského filosofa Jeana Améryho, který zde na Nietzscheho navazuje tím, že každý,

¹² Srov. HURST. *Assisted suicide and euthanasia in Switzerland: allowing a role for non-physicians*.

¹³ Srov. SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 23.

kdo se rozhodne dobrovolně zemřít, roztrhává příkaz přírody „musí se žít“. Každý, kdo se rozhodne zabít, popírá, že se musí žít a že jsme odsouzeni k životu a život tedy nepovažují jako nejvyšší z dober. Sebevrah je tak postaven do „kontradikce“, totiž nejen že se povznáší nad život svou dobrovolnou smrtí, ale také se zbavuje vlastního Já.¹⁴ Améry zde uvažuje spíše sebevraždu bez asistované či lékařské pomoci, ale ať už jde o ukončení vlastního života jakýmkoliv způsobem, ukazuje se, že jde o problém uchopení celé naší existence.

Vychází zde ovšem otázka, zda lze veškeré způsoby dobrovolného odchodu ze života sloučit a připsat jim stejnou váhu. Smrt s sebou nese vždy ohromný význam, neboť jde o fatální a poslední projev člověka. Existuje mnoho případů, kdy se člověk svou smrtí snažil třeba „jen“ upozornit na určitý problém. Pak by se jednalo o dobrovolnou smrt z protestu, ovšem nikoliv protestu nad životem či odsouzení k němu, nýbrž na způsob života, kterému je vystaven. Takovýto způsob smrti byl například čin Jana Palacha, kdy svou smrtí dokázal víc, než by pravděpodobně dokázal v průběhu svého života, neboť veřejná dobrovolná smrt s sebou nese zcela specifický význam a může se stát symbolem a věčným odkazem. Další specifický případ sebevraždy nastává v situaci, kdy je člověk vystaven extrémní hrozbě jako například mučení, vyhladovění nebo je konfrontován s velmi trýznivým způsobem zacházení, případně pomalého zabíjení. V těchto specifických případech by se již rozhodně nedalo mluvit o snaze vymezit se z vlastního života, ale ušetřit se toho, co je v životě nepříjemné – bolesti, utrpení a očekávání nepředvídatelného způsobu smrti. K takovým případům sebevraždy nahlíží specificky i náboženství – katolický teolog Rudolf Šmahel uvádí příklad vězně, který měl být mučen nacisty a ze strachu, že vyzradí polohu dalších lidí, kteří pracovali proti nacismu spáchal sebevraždu. Tyto radikální případy jsou pak i z křesťanského hlediska brány jako obětování.¹⁵

¹⁴ Srov. SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 24.

¹⁵ Srov. ŠMAHEL. *Poznej svého učitele*.

3 Předběh k smrti

Po úvodní kapitole můžeme napsat, že smrt není rozhodně banální téma, které by se dalo nebo dokonce mělo přejít. Ukazuje se, že fenomén smrti není čistě biologickou záležitostí, ale stojí v pozadí smyslu lidského života. Utváří nové filosofické či náboženské systémy, etabluje kulturu. Problematika smrti a témata s ní spojená vytváří mnoho diskursů, které otevírají řadu kontroverzních etických otázek, jak bylo například uvedeno v otázce interrupce, sebevraždy a podobně. Zároveň lze říci, že smrt v určitém slova smyslu spojuje celé lidstvo, neboť spolu s narozením je smrt jediné, co mají všichni lidé společné.

3.1 Nový myšlenkový model jako specifický přístup k existenci člověka

V této části se již budeme zabírat specifickým přístupem ke smrti, který započal dánský filosof Søren Aabye Kierkegaard. Myšlenkovým modelem, který Kierkegaard rozvinul je právě tak zvaný „předběh k smrti“. Tento přístup ke smrti pak řeší i německý filosof Martin Heidegger.

Oba autoři se snaží vysvětlit, jak silný význam má smrt pro lidskou existenci. Oba filosofové staví člověka před jeho vlastní smrtelnost, před kterou je vystaven svobodné volbě k vlastní autentické existenci. Proto bývá Kierkegaardova filosofie označována jako určitý předvoj k existencialismu, který se ovšem rozvíjí až téměř po 80 letech od jeho smrti. Někteří mezi existencialisty řadí Heideggera, který byl v době největšího rozmachu existencialismu aktivní, ale sám se k tomuto směru nehlásil. Snad i proto, aby byl z pohledu dějin filosofie vnímán spíše jako fenomenolog a metafyzik, neboť ačkoliv se snaží zachránit lidskou existenci před určitým determinismem, provádí to radikálním obratem metafyziky. Nicméně existencialistické filosofy, jako například

francouzského filosofa Jean-Paula Sartra zásadně ovlivnil. Vliv těchto autorů na filosofii existence nemůžeme každopádně opominout ani zpochybnit.

3.2 Čtení Kierkegaardovy a Heideggerovy filosofie

Je nutné si uvědomit, že porovnávání Kierkegaardovy a Heideggerovy filosofie je obtížné nejen proto, že Heidegger se přímo na Kierkegaarda či jeho filosofii odkazuje velmi skoupě, ale srovnáváme zároveň docela rozlišné formy děl. Zatímco Kierkegaard tvoří svá díla esejisticky, Heideggerova forma nese známky odborně – kritického textu, který je částečně tvořen i přepisem vybraných přednášek. Styl, jakým tvořil Kierkegaard svá díla a pod kterými je často podepsán pseudonymně, vysvětluje Jiří Olšovský jako snahu o určité probuzení existence čtenáře. Tento styl vychází ze sokratovského maieutického umění, kdy se v recipientovi snaží nepřímým způsobem vzbudit sebereflexi a nalézání sebe sama. V posledku jde Kierkegaardovi o přivedení čtenáře k pravému křesťanství, případně od jeho odstupu.¹⁶

Kierkegaard tak už touto formou nepřímo mluví o své filosofii lidské existence. Způsob, kterým prezentuje svou filosofii by se dal vyložit jako „estetické“ spisovatelství, přes které se ovšem může čtenář dostat až do dalších stádií své existence; zároveň pak reaguje na svou dobu, ve které spatřoval jistý úpadek křesťanství. Slovenský odborník na Kierkegaarda Roman Králík k tomu dodává, že v jeho případě šlo zejména o kritiku dobové ortodoxie.¹⁷ V jednoduchosti se jeho kritika nesla na představitele křesťanské církve, kteří nemají pravou víru a ač by měli žít nábožensky, žijí esteticky. A právě k nim a ke všem, kteří se ještě nedostali alespoň do etického stádia, promlouvá Kierkegaard nejen prostřednictvím obsahu, ale právě i formy.

¹⁶ OLŠOVSKÝ. *Niternost a existence*, s. 38.

¹⁷ Srov. KRÁLÍK. *Problém zvaný Kierkegaard*, s. 53.

Heidegger sice není kritikem křesťanství, ale svou dobu kritizuje také a v podstatě kritizuje i období Kierkegaarda až k Aristotelovi, neboť vychází z toho, že metafyzika v celém tomto období zcela zanevřela na bytí a právě v otázce po bytí Heidegger začíná hlavní kapitolu své ranné filosofie a promlouvá zejména k akademické obci – k filosofům. Heideggerovou snahou je vysvětlit, proč se metafyzika ptala po otázce bytí špatně a přichází s moderní metafyzikou, ve které mimo jiné uvádí člověka jako specifické jsoucnu k autentickému bytí v předběhu k smrti.

Ačkoliv se tedy Heidegger na Kierkegaardovu filosofii příliš neodkazuje, v jeho filosofii najdeme mnoho společných odkazů právě k dánskému filosofovi, s jehož dílem byl jako student filosofie a teologie samozřejmě seznámen. Nejen jejich forma psaní, ale samozřejmě i jejich celková forma myšlení je značně odlišná právě z výše uvedených důvodů. Zůstává zde ale skutečnost, že určitá východiska jsou pro oba autory identická a rysy Heideggerovy filosofie se odráží od té Kierkegaardovské a spolu s nepopíratelným vlivem Fridricha Nietzscheho jej dovedly až k onto-teologii.

3.3 „Vážně“ a „starostlivě“ ke smrti

Oba autoři (myslíme tedy Kierkegaarda a Heideggera) vycházejí ze skutečnosti, že smrt je pro filosofování zcela zásadní, neboť jak konstatuje Scherer: „Filosofie, jež opomíjí otázku po smrti, nemůže být pokládána za filosofii praxe, nýbrž je ve špatném slova smyslu „abstraktní“, protože mívá fakt, který spoluurčuje veškerou praxi, ať si to přiznáváme nebo nepřiznáváme.“¹⁸

Kierkegaard vstupuje ke „svému“ předběhu k smrti s „vážností“. Ve svých *Vzdělavatelských řečech* rozebírá, co si máme pod onou vážností představit a jaký má vliv ke smrti. Nejde totiž o pouhé uvědomění toho,

¹⁸ SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 9.

že člověk je smrtelný, a tedy že všichni lidé zemřou. Vážnost zde odkazuje k pravému bytí sebou, která je dovršena právě ve vztahu k smrti. Jde o uvědomění si vlastní smrti, o představu vlastního zániku. Pokud pak zažijme mentálně vlastní smrt a představíme si sami sebe jako mrtvé, stáváme se se smrtí jednotní. Tím se podle Kierkegaarda uskutečňuje právě předběh k smrti. Důležité je zde zdůraznit, že vlastní zánik, tedy vlastní smrt je v tomto pojetí zánik světa, neboť pro mrtvého již svět neexistuje a s tím i veškeré jeho poznání světa. Vědomí o tomto zániku by měl mít člověk neustále na paměti, neboť toto vědomí vlastní smrti je důležité pro rozvrh vlastní existence.

Protože v příchodu smrti již „není co řešit“ a člověk je pak podle Kierkegaarda odevzdán do Božího osudu, je daleko důležitější myšlenka vlastní budoucí smrti, neboť ta se stává v rozvrhu existence člověka tou nejzásadnější vážností. Kierkegaard tak touto vážností apeluje na svého jednotlivce, který ji musí vždy dbát, neboť smrt je jistota, o které nevíme nic jistého, kromě toho, že v určitý okamžik přijde a tím vše pomine. Proto je třeba, aby s tímto uvědoměním žil jednatelce tady a teď. Ve smrti vše pomine, ale v předběhu ke své vlastní smrti získává člověk svou přítomnost a možnost svého autentického žití. S myšlenkou vědomí neurčitěho okamžiku smrti je pak člověk neustále vyzýván ke svému jednání v bezprostřední přítomnosti.

Pokud si bude Kierkegaardův jednatelce uvědomovat ohrožení vlastní smrtí, která může přijít v kterýkoliv den, měl by pak dělat vše proto, aby svým způsobem prožíval každý den jako svůj poslední, neboť ten ještě u konce není. Právě zpřítomňování „myšlenkového experimentu“ vlastní smrti se člověk dostává k jádru skutečného existování zde a přes představu vlastní smrti se mu otevírá vážnost se kterou je třeba přistupovat k přítomné existenci. Takovýto vážný přístup ke smrti pak umožňuje člověku získat vlastní „já“, neboť apeluje nikoliv na budoucí smrt, nýbrž na současné „já“, ve kterém se člověk právě nachází.

Kritiku tohoto přístupu zasadil francouzský filosof Gabriel Honoré Marcel, který zastává interpretaci smrti z pozice „vnějšího zasaženého“. Hodnotí fenomén smrti z hlediska vztahu zemřelého k pozůstalým. Tvrdí, že prožívaná smrt člověka, kterého milujeme nás zasáhne daleko hlouběji a vážněji, než sebevážnější myšlenka na vlastní smrt.¹⁹ Oproti tomu Kierkegaard tvrdí, že zármutek nad ztrátou milovaného zůstává pro jeho vážnost něčím vnějším.²⁰ Ačkoliv byl Marcel stejně jako Kierkegaard věřící křesťan a rozhodně chápal, kam se Kierkegaard snažil přes svou myšlenku vážnosti smrti dostat, Marcelovým ústředním tématem zůstává dialektika mezi láskou a smrtí, neboť jak sám tvrdil: „[...] propast, kterou otevírá odchod milované bytosti, mě děsí zcela jinak a pravděpodobně hlouběji než nutnost mé vlastní smrti.“²¹

Podobně jako Kierkegaard mluví o postavení vážnosti k smrti, zavádí Heidegger pojem „starost“. Fenomén starosti je vodítkem k pochopení existenciálně-analytické interpretaci smrti, díky které je možné získat základní skladbu pobytu.²² Smrt je fenomén života, který lze chápat jako způsob bytí, k němuž organicky patří. Jde tedy právě o ono bytí k smrti, neboť k ní pobyt směřuje a tím mu udává celost strukturního celku. Díky smrti je pak teprve možné autentické bytí pobytu – bytí k sobě. V originále Heidegger používá termín „Dasein“, který se skládá ze slovesa „sein“, tedy být a příslovce „da“, tedy tu. Přesný překlad by tedy byl „tubytí“, tedy správně jazykově vyjádřeno bytí tu; pod Heideggerovským termínem dasein byl ovšem do češtiny etablován právě pojem „pobyt“. Konstituci struktury starosti pak umožňuje čas, který, je nutný chápat jako časení časovosti.

Pouze bytí k budoucnosti (potažmo bytí k smrti) umožňuje vstup pobytu k nejvlastnějšímu moci být.²³ Pobyt je sám sobě vždy odemčen, a to buď autenticky či neautenticky. Autentické odemčení pobytu je takové,

¹⁹ Srov. SCHERER. Čteme?: Smrt jako filosofický problém. s. 70.

²⁰ Srov. SCHERER. Smrt jako filosofický problém. s. 70.

²¹ SCHERER. Smrt jako filosofický problém, s. 83.

²² Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 279.

²³ Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 364.

ve kterém mu jde o jeho bytí samo a v jeho základu stojí právě starost. Smrt je z existenciálního hlediska možnost nemožnosti existence. Nejvlastnější „moci být“ je pak umožněno jen v případě bytí ke své konečnosti. Autentické „myslet na smrt“ je v tomto pohledu „chtít mít svědomí“.²⁴ O „svědomí“ se Heidegger vyjádřil u příležitosti veřejné marburské přednášky, kde se snažil vysvětlit existenciální fundamenty a struktury svědomí v rámci explikované skladby bytí pobytu.²⁵ Heidegger se tak snaží svědomí odpsychologizovat a odpoutat od něj i teologické interpretace. Zcela výlučně odmítá spojení svědomí s důkazy boží existence nebo vědomí boha. Svědomí je součástí pobytu jako faktum. Svědomí svým modelem řeči – voláním vyzývá pobyt k jeho nejvlastnějšímu „moci být sebou“²⁶.

Pokud smyslem pobytu není starost, pak mu skutečně nejde o jeho autentické bytí k sobě. To, co předpokládá ontologicky starost, je přání, které rozvrhuje pobyt do možností, které zůstávají ještě neuchopeny. Nadvláda „předstihu před sebou“ v modu přání s sebou nese neporozumění svým faktickým možnostem. Pokud je bytí ve světě rozvrženo jako pouhý svět přání, pak se ztratí v tom, co je vůbec k dispozici, neboť to, co je takto jedině po ruce nemůže nikdy stačit. Přáním se stává existenciální modifikace rozumějícího „seberozvrhování“, které propadlo své vrženosti a ke svým možnostem už jen tíhne. Toto tíhnutí však naopak uzamyká určité možnosti bytí tu.²⁷ Heidegger tedy považuje starost v přeběhu k smrti za zcela zásadní prostředek, díky němuž je člověku umožněno jeho autentické bytí.

Podobně Kierkegaard mluví o vážnosti ke smrti. Oba autoři se shodují v nutnosti uvědomit si vlastní smrt (v Heideggerovské filosofii vlastní konečnost), neboť jedině tak se může člověku otevírat možnost autentické existence. Marcelovu kritiku, kterou jsme aplikovali na Kierkegaardův předběh k smrti, bychom mohli použít i na Heideggera.

²⁴ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 344-347.

²⁵ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 305.

²⁶ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 306.

²⁷ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 229-230.

Ten si uvědomuje, že smrt našich blízkých nás samozřejmě vždy zasáhne daleko více, a to proto, že pobyt vždy vychází ze vzájemného spolubytí, tedy bytí s dalšími pobyty. Nicméně celost každého jednotlivého pobytu může být dovršena teprve vlastní smrtí. Tuto celost vlastní nutnosti končení nemůže převzít nikdo jiný. „Smrt je, pokud „je“, bytostně vždy moje. Znamená totiž specifickou možnost být, v níž jde o bytí vždy mého vlastního pobytu vůbec.“²⁸

Heidegger se shoduje s Kierkegaardem také v tom, že k autentické existenci nedochází zcela automaticky, ale za pomoci vědomé volby. Jde tedy o odhodlanost, kterou Heidegger popisuje jako obrat od ponechané ztracenosti v „ono se“ k sobě samému. Obrat musí mít takový způsob bytí, jehož opomíjením se pobyt ztratil v nevlastním způsobu bytí. Teprve tehdy nastává existenciální proměna k autentickému bytí sebou z modu neurčitého „ono se“. Provedením této volby předchází samotné zvolení k této volbě; tím se umožňuje autentické „moci být“.²⁹

Kierkegaardova volba je vztažena k jeho stádiím jednotlivce. Volba rozhoduje o tom, v jaké stádii se jeho jednatel rozhodne zůstat. Uvádí, že sám si jako mladý neuvědomoval důležitost volby a nechával se v podstatě nést volbami ostatních. Podstatu volby podrobně rozebírá ve svém díle *Bud' – anebo*. Kierkegaard v ní akcentuje nutnost vlastní volby, která se nesmí dít pod nátlakem ostatních, kteří si volí vždy vlastní cestu. Každý by měl volit právě to, co považuje sám za správné, i kdyby to mělo s sebou nést negativní následky. Je totiž potřeba si uvědomit, že právě samotná volba člověka formuje a posouvá v před. Nechat volit jiné by znamenalo ztratit sám sebe. V okamžiku volby je nutné se rozhodnout ihned, neboť neexistuje žádná záruka, že budeme mít možnost provést tutéž volbu někdy v budoucnu znovu. Pokud se před volbou rozhodneme uniknout a necháme to „někomu jinému“, následky již nebudou patřit nikomu jinému, nýbrž pouze nám samým. Pokud člověk nevolí z vlastního rozhodnutí, pak jde o tak zvanou estetickou volbu, která není

²⁸ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 276.

²⁹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 305.

v podstatě skutečnou volbou.³⁰ Volba má pak pro Kierkegaarda nezanedbatelný vliv na jeho samotnou existenci jedince. Vlastní rozhodnutí, tedy vlastní provedení volby může mít teprve pro jedince pravý význam, neboť je pak vždy jeho. Kierkegaard to pak shrnuje větou: „Záleží na energii, vážnosti a citu s jakým volíš.“³¹

Kierkegaardovu volbu je nutné chápat v širším slova smyslu, než jak tomu je u Heideggera, který mluví již o zvolení „oné“ volby, která jej může posunout k autentickému bytí k sobě a může ji udělat kdykoliv, ale jde vždy právě o tuto volbu. U Kierkegaarda pozorujeme, že volbu k otevření vlastní autentické existence provádíme v podstatě na více místech, nejde o jedno rozhodnutí, ale o každou volbu, kterou jeho jedinec dosáhne možnosti otevření jeho cesty do pokročilého stádia k autentické existenci v předběhu k smrti. Jaká stádia tedy Kierkegaard vytváří? Lze tato stádia nějak porovnat s Heideggerovým pobytem? Tato témata otevírá následující kapitola.

³⁰ Srov. KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 622.

³¹ Srov. KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 623.

4 Sebeurčení v dané existenci

V kapitole 3.3 „Vážně“ a „starostlivě“ ke smrti jsme uvedli způsob, jakým oba autoři přistupují k onomu předběhu k smrti a jak se odráží do vlastní existence. Tato kapitola se bude zabírat tím, pro koho je tato existence určena. Musíme zde podat zásadní vysvětlení, kdo je Kierkegaardův jednatel a kde se vzal Heideggerův pobyt.

4.1 Kierkegaardův přístup

Opět začneme u Kierkegaarda, který dává vzniknout novému pohledu na člověka jako na jednotlivce, který prochází určitými životními stádii, která jsou někdy vykládána jako tři cesty jednotlivce. Kierkegaard tato stádii popisuje v již zmiňovaném *Bud' – anebo*, které vydal pod pseudonymem Viktor Eremita. Skutečnost, že i toto dílo nevydal Kierkegaard pod svým jménem naznačuje, že se vskutku nejedná o odbornou kritickou literaturu v pravém slova smyslu. Stylistická funkce projevu by se v tomto případě mohla považovat spíše jako umělecká. Kierkegaard se totiž vyjadřuje na pomezí prózy a lidové slovesnosti. Filosofický obsah se tak v něm musí svým způsobem „hledat“ a sledovat jej v širší souvislosti s celým obsahem díla. K demonstraci jednotlivých stádií jednotlivce pak používá specifické postavy, jako například Dona Juana nebo Fausta k reprezentaci estetického stádia či asesora Viléma k reprezentaci etického stádia. Náboženské stádium pak zastupuje biblická postava Abraháma, kterou zmiňuje zejména v díle *Bázeň a chvění*.

Pokud tedy extrahujeme z Kierkegaardových děl filosofickou linii, přivede nás do konkrétních stádií jednotlivce, tedy: estetického, etického a náboženského. Tato stádii ovšem nelze chápat jako obligatorní stádii

pro každého člověka. I pokud necháme stranou předčasnou smrt, která by zamezila se jednotlivci dostat do dalšího stádia, nemusí člověk projít všemi třemi. V tom hrají právě ústřední roli Kierkegaardovy pojmy: vůle, okamžik a volba. Okamžik je zlomovým momentem, ve kterém se děje zásadní změna jednotlivce. Otázka volby pak stojí spíše mezi etickým a náboženským stádiem, někdy je pak tento pohyb označován za „skok“, kterým se jednatel vymaní ze své etické cesty. Mezi estetickým a etickým hraje ještě důležitou roli vůle. Z toho již vyplývá, že tato stádia lze hierarchizovat právě v uvedeném pořadí: estetické – etické – náboženské.

4.1.1 Stádium estetické

V estetickém stádiu je možné procházet různými fázemi a stupni zralosti. Od nevinně bezprostřední smyslové existence přes démonicky smyslnou existenci až právě k vyvrátě estetické existenci, která je spjata s nikdy nekončící reflexí. Jde o stádium plné rozporů a vnitřních tenzí.³² Jelikož jde ale o nejnižší úroveň lidské existence, člověku mu v ní v podstatě o nic nejde. Bere život tak, jak přichází a užívá si jeho slasti, jeho příležitosti a řídí se tak v podstatě obyčejným hédonismem.

Český filosof Jakub Netopilík, známý mimo jiné svými předmluvami k Aristotelovi či atomistům, doplňuje, že mezi estetiky lze zařadit ty, kteří holdují smyslovým požitkům i ty, kteří běžně žijí jako bytosti, které se nechají ovlivnit vnějším prostředím, ale zároveň také ty, kteří se projevují způsobem, že je zde svět pouze pro ně a aby uspokojil jejich prožitky." Dále podotýká, že jde o neautentický způsob života, který reprezentuje postava Dona Juana.³³

Estetické stádium má podle Kierkegarda potenciál i k poetickému a uměleckému životu, který je zaměřen na prožitek. Samotným prožíváním prožitku vede k distancování se od skutečnosti. Umělecký život totiž

³² Srov. OLŠOVSKÝ. *Niternost a existence*, s.15.

³³ Srov. NETOPILÍK. *Co víte o filozofii 19. století*, s. 252.

člověka svádí k odstranění vazby od skutečnosti a vlastně všeho, co ohrožuje jeho svobodu. Na základě toho pak tvaruje svou vlastní skutečnost a může vytvářet například umělecké dílo, do něhož promítá svůj estetický náhled na svět.

O tom, jak estét záměrně ustanovuje vlastní existenci věnuje Kierkegaard celou část v jeho *Bud' – anebo* pod názvem *Střídavé hospodaření*.³⁴ V této kapitole dochází k závěru, že ačkoliv jedinec může prožívat intenzivnější zakoušení reality, extenzivní prožívání vede k nudit. Nudy se estét nemůže zbavit obyčejným dalším a dalším rozptylováním, neboť to vede jen k hlubší prázdnotě. Nuda má skutečně negativní význam, na rozdíl pak od zahálky, která je vnímána pozitivně, neboť může člověka přivést k jedinečné tvorbě. Nudy se nelze zbavit pouhým rozptýlením, nýbrž právě střídavým hospodařením, obděláváním a změně plodiny. Střídavé hospodaření má spočívat v kultivaci sama sebe (tím bylo myšleno právě ono obdělávání) a ve změně druhu prožitků (tedy změně plodiny). Ačkoliv se nebude měnit naše okolí, změnou bude právě přístup vlastních prožitků, které z něj máme. Tento proces pak můžeme označit jako metodu hédonické kultivace. V tomto případě je vidět, jakými fázemi může jedinec procházet v estetickém stádiu.

Jak už jsme otevřeli dříve Kierkegaardovu sebereflexi, sám si uvědomoval, že se určitý čas nacházel v tomto stádiu a v podstatě si jej ani neuvědomoval, stejně tak, jako si jej neuvědomují ostatní. Pokud k tomuto zamyšlením se nad sebou samým člověk nepřijde, může v tomto stádiu zůstat celý život. Snad i právě proto se Kierkegaard snažil „otevřít oči“ všem, kteří v tomto stádiu žijí rozšířením povědomí o možnostech autentického způsobu života, rozšířením své filosofie do veřejného prostoru.

V následujících podkapitolách rozebereme jednotlivá stádia Kierkegaardova jednotlivce. Tato stádia následně doplníme o zásadní

³⁴ KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 526.

momenty, které jsou stěžejní právě pro přechod mezi jednotlivými stádii. Jsou to momenty, na které je nutno se zaměřit, aby byl zcela jasně vysvětlen nejen samotný pohyb, který jednatel vykonává, ale zároveň tvoří zásadní zlom, ve kterém se jednatel nachází v daném přechodu vlastní existence.

4.1.2 Stádium etické

Jak bylo již v počátku kapitoly zmíněno, do etického stádia se člověk dostane za pomoci své vůle. Musí mít vůli a dosáhnout vlastního poznání a směřování vlastního života. Do druhého stádia člověk vkročí nejen vlastním uvědomováním a zamýšlením se nad svým způsobem života, ale také snahou pomoci druhým. Zde již začíná autentický způsob života. Jednatel v této chvíli zjišťuje, že je jeho život konečný, což v něm vzbuzuje zoufalství.

Rozdíl mezi estetickým a etickým stádiem vysvětluje Kierkegaard prostřednictvím Viléma, který se snaží onen rozdíl vysvětlit estétovi. Přechod k etickému stádiu líčí jako zásadní zlom, ve kterém se existence rozchází s předchozími podmínkami života. Jednatel se začíná vztahovat více k sobě samému a jeho snahou je uskutečnění vyšší jednoty ve svém životě. Postava Viléma pak apeluje na restrukturalizaci celého já. K tomu je nutné prožít ono zoufalství, z něž může vzejít nová konfigurace vlastního já. Zoufalství může prožívat sice i estét, ale ten jej nechápe, respektive neprožívá stejně, jako jej může prožívat etik. V estétově případě jde o prázdné exaltační zoufalství, ale v etické fázi prožívá jednatel zoufalství hluboké, které vyžaduje soustředěnou a silnou duši. Toto zoufalství vychází právě z uvědomění si vlastní konečnosti, ale na počátku Vilém ještě hovoří o uvědomění si viny, která obtěžká svědomí.

Zoufalství však není trvalý neutuchající stav, ale spíše určitý čin, ze kterého teprve může vzejít pravá radost ze života. Význam života nemůže pochopit nikdo, kdo si zoufalstvím neprošel. K zoufalství se Kierkegaard vyjadřuje velmi podrobně i v jeho *Nemoci k smrti*, kde zdůrazňuje, že

zoufalství nad něčím ještě není vlastní zoufalství. „Zoufalec si zoufá, aby byl sám sebou“.³⁵ Tímto je direktivně řečeno ono hluboké zoufalství. Volba k zoufalství dovede jednotlivce tedy k volbě sebe samotného – ve věčném a nesmrtelném významu své osobnosti. Etické já pak dokáže chápat své postavení v dějinnosti i ve společenství. Přijmutí své konečnosti dospívá ke své absolutní dimenzi.

Tímto bylo tedy ukázáno, jak se Kierkegaardův jedinec svou vlastní volbou dostává ze smyslové existence do existence etické. Etická volba je vůči estetické lehčí, ale na druhé straně ji považuje za složitější, neboť samotné rozhodování je těžké. Přechodem své existence do etického stádia však neznamená, že estetické zcela zanikne, nýbrž znamená to, že si člověk sám sebe uvědomuje v jiné perspektivě a své „estetické“ potlačuje.

Důležitým rozdílem, mezi těmito dvěma stádii je přístup k životu z jeho časovosti. Estét žije přítomností a bere to, co mu život dá a z toho vychází, naopak etik si všímá nejen své minulosti, ale zároveň i směřování k budoucnosti. V etickém stádiu již jedinec odmítá také neustálé změny, které jsou typické právě pro stádium estetické, ale snaží se vytvářet si svou vlastní stabilitu. Pokud jedinec nepopírá svou nedokonalost, již se zamýšlí nad sebou samým. Prostřednictvím uvědoměním si svých vad pak přichází nejen k sobě samému, ale i k rodině a společnosti vůbec. Důležitou roli pak hraje i lítost, která je v Kierkegaardově pojetí bytostně spjata s významem křesťanské lítosti, která teprve může jednotlivce dovést k lásce k sobě samému a samozřejmě i bohu.

Dovolme si na závěr ještě uvést poznámku britského filosofa Patricka Gardinera, který ve svém díle *Kierkegaard* k tomuto stádiu uvádí následující: "Etický subjekt je charakterizovaný jako jedinec chápající sebe samého jako cíl, jako projekt. Člověk si už uvědomuje sebe samého,

³⁵ KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, s. 129.

nechce se nechat unášet životem a proto volí, volí si sebe. Etik chápe život jako úkol, který musí svědomitě splnit."³⁶

4.1.3 Stádium náboženské

Pro člověka v tomto stádiu je typická víra, která přesahuje racionalitu a Kierkegaard o ní hovoří jako o vášni. Víry může dosáhnout jen člověk mravně vyspělý. Kierkegaard si pro demonstraci tohoto stádia vybírá biblický příběh Abrahám, který popisuje v *Bázi a chvění*. Sám Abrahám pak reprezentuje Kierkegaardovo náboženské stádium. Abrahám je opět vystaven volbě, volbě obětování. Na příkaz Boha musí obětovat svého jediného syna Izáka. Abrahám neváhá a v momentě, kdy se na hoře Mória chystá svým nožem probodnout svázaného syna a obětovat ho tak bohu, spatří Abrahám berana, kterého mu k bůh připravil k oběti namísto svého syna.³⁷

Tento moment představuje zkoušku Abrahámovy víry. Kierkegaard obdivuje Abraháma za to, že celý čas věřil a ani na vteřinu nezapochyboval o tom, co dělá. Význam Abraháмова rozhodnutí vysvětluje Kierkegaard v části *Chvalořeč na Abraháma*. V této části textu zdůrazňuje, že kdyby takto nejednal, Boha by možná stále velmi miloval, ale nevěřil by, protože člověk, pokud miluje Boha bez víry, myslí jen na sebe, zatímco člověk, který miluje Boha ve víře, myslí na Boha.³⁸ Podle Kierkegaarda, má víra otevírat nové možnosti, nedá se uchopit rozumem, protože je někde nad ním. Vírou se Abrahám Izáka nevzdal, vírou ho získal.³⁹ Dalo by se říci, že Abrahám se na tomto místě sice dopouští porušení mravního zákona, ale v podstatě následuje ještě vyšší, kterým je zákon Boží. Byla to jednoduchá zkouška víry, kterou byl Abrahám podrobený a zároveň byl postaven do nutnosti volby, ve které se rozhodl nejen obětovat svého syna, ale absolutně se odevzdal své víře. Ačkoliv měl

³⁶ GARDINER. *Kierkegaard*, s. 62.

³⁷ Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, s. 13.

³⁸ Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, s. 32.

³⁹ Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, s. 42.

možnost se z cesty vrátit, nevrátil se a zůstal pevný ve svém rozhodnutí. A protože věřil ve zkoušku obstál.

Příběhem Abraháma se Kierkegaard snaží ukázat jistou nedokonalost etického stádia. Určitým nedostatkem je jednotlivcovo podléhání všeobecnému cíli, kterým je v etickém stádiu konečnost, tedy smrt (i když vždy vlastní). V náboženském stádiu jde ještě o vyšší princip poznání. V tomto stádiu musí jednotlivec učinit závažný „skok“, který spočívá odevzdání se božskému. Víra, která nás v tomto stádiu drží pak musí být opět naší vlastní osobní vírou, nikoliv vírou někoho jiného, kterou budeme jen slepě následovat. Pokud se jednotlivec bude zdržovat v etickém stádiu, bude muset přijmout a dodržovat společensky přijímané morální zákony. V náboženském stádiu však tyto zákony dostávají jiný rozměr; standardními etickými pravidly se již nelze řídit, ale naopak je potřeba oponovat etickým normám.

Tento rozdíl Kierkegaard rozvádí na srovnání Agamemnóna a Abraháma. Agamemnón je tragickým hrdinou, který musí konat v rámci etického rozhodnutí. V jeho příběhu podstupuje podobně jako Abrahám oběť své dcery, ale dělá to pro stát a koná tak pro všeobecné blaho. Abrahámovo rozhodnutí k oběti je vedeno pro vyšší princip, který Kierkegaard chápe jako víru. Oporou je pro Abraháma pouze on sám, oproti tomu za Agamemnónem stojí všeobecně.

Z Kierkegaardova pohledu je Abrahámův čin cennější, neboť jen díky němu se ocitá v nejrozvinutějším a nejvyšším stádiu, ve kterém se jednotlivec může nacházet. Abrahám svým činem vykonává dva pohyby: "Nekonečným pohybem rezignace Izáka vzdává, a to nepochopí nikdo, protože to je jeho soukromá záležitost, potom každým okamžikem vykonává pohyb víry. To mu je útěchou."⁴⁰ Útěcha tkví právě ve vědomí, že Bůh nakonec nedopustí Abrahámovi svého syna obětovat. V závěru se Kierkegaard ptá, čeho Abrahám vlastně dosáhl? Odpovědí je věrnost.

⁴⁰ KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, s. 99.

Věrnost lásce k bohu, ve které zapomíná na utrpení i na bolest, po které mu nezůstane žádná vzpomínka, pokud mu ji nepřipomene sám Bůh.

4.1.5 Volba

Pohyb, který člověk vykonává v posunu jednotlivými stádii, musí nutně projít přes volbu. Volbou Kierkegaard však samozřejmě nemá na mysli všední rozhodování, ale jde o existenciální postoj jednotlivce. V momentě volby si člověk volí svoji vlastní existenci, svoji osobu, svůj směr, kterým se chce vydat. Předmětem této volby je obsah osobnosti a cílem pak zralá osobnost.

Volba je velmi důležitá pro toho, kdo se chce posunout do vyššího stádia života. Pro estetika jeho postoj není volbou, je výsledkem náhody o poddání se požitekům. Jeho volba není aktivní, čeká na svoji chvíli.

Pro volbu je charakteristické spojení bud' – anebo, protože člověk si vždy vybírá ze dvou možností. Kierkegaard zdůrazňuje prvotní moment volby, kdy se člověk rozhoduje, zda má vůbec volit. Když nakonec jedinec dospěje k rozhodnutí, je potřeba, aby byl pln vášně, protože je důležitým faktorem při volení vlastní existence. Proto rozdíl mezi volbou, kterou si člověk uvědomí a volbou, kterou si neuvědomí, závisí právě na tom, byla-li v okamžiku volby přítomna vášně. V momentě volby se člověk uchopuje jako celek. Vásně totiž uvádí člověka do jednoty se sebou samým, upozorňuje jeho vůli na soustředěnost k jednomu cíli. Kierkegaard rozlišuje mezi tím "jak" a "co" volím, protože to, co volím, je spojené s objektivním a nedá se na to spolehnout. Jak volím, je spojené se mnou, se subjektem.

Kierkegaard i ve volbě rozlišuje dva momenty. Tím prvním je „izolace“, kdy se člověk izoluje od světa, od společenství a stává se svobodným. Proto je důležitý i druhý moment, kterým je „kontinuita“, kdy jde o zpětný pohyb, kde je člověk již konkrétním jednotlivcem, který si sám sebe uvědomuje a je schopný akceptovat těžkost zodpovědnosti,

která je nevyhnutelným důsledkem jeho volby. Vyznačuje se tím etické stádium, kde člověk nachází cíl a smysl svého života a konečně ví, kým je.

Slovenský filosof Milan Petkanič formuluje Kierkegaardovu volbu jako existenciální imperativ: „Rozhodni se pro nějaký konkrétní životní názor, důsledně ho v životě následuj a za jeho důsledky přijmi veškerou zodpovědnost.“⁴¹

4.1.6 Okamžik

„Takový okamžik je zvláštní věc. Je jistě krátký a časový, jak okamžik bývá, prchavý jako každý okamžik, mizí v dalším okamžik – a přece je rozhodující, přece je pln věčna.“ Toto jsou slova učitele v Kierkegaardově *Filosofických drobcích*, když bonaventurovsky poučuje svého učeníka o pravdě. Učitel označuje takový okamžik naplněním času. Učeník v této pozici představuje „nepravdu“, ale rozhoduje se k vykročení k pravdě. Převrat nepravdivého k pravdivému pak Kierkegaard přirovnává ke změně z nebytí k bytí. Uskutečněný přechod pak nazývá znovuzrozením.

Projekt této myšlenky představuje jednak důležitost volby, jednak důležitost okamžiku (myšleno právě toho okamžiku, kdy byla volba provedena). Zároveň je tím naznačena i cesta, kterou se má učeník vydat (tedy cesta boží pravdy). Tohoto učeníka bychom mohli klidně přirovnat k postavě Dona Juana, o kterém jsme se již zmínili. Okamžik představuje pro jednotlivce moment volby a vlastní realizace. Díky němu je člověk schopný vlastní přeměny, v momentě okamžiku se člověk rozhoduje buď – anebo.

Kierkegaard zároveň dodává, že celý náš život je sled okamžiků a je jen na nás, jak se k tomu postavíme – Zdali budeme žít jako estét, který je pasivní a žije v okamžiku a je spokojený a nad ničím se nezamýšlí anebo se budeme snažit o něco víc a budeme se rozhodovat, volit a zároveň nést zodpovědnosti za to všechno. Proto je důležitý okamžik volby. Okamžik

⁴¹ PETKANIČ. *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*, s. 218.

překračuje člověka a zkouší ho v momentě, kdy v sobě samotném nachází něco nové, co jeho samotného přesahuje a stává se smyslem jeho života.

Pokud se se nyní vrátíme k Abrahámovi, který pociťoval tento okamžik v momentě volby, kdy se měl rozhodnout pro poslechnutí nebo neposlechnutí Boha. Byla to zkouška, ve které nakonec uspěl, protože se rozhodl opustit své etické stádium, jeho víra byla výsledkem skoku, který mu umožnil se vymanit se sebe samotného a naleznout něco vyššího. Tímto skokem pronikl do náboženského stádia. Jeho vnitřní přežívání mu umožnilo odlišit se od davu, kterému nemohl nic sdělit, protože se vychází z toho, že dav ještě neprožil okamžik, případně prožil, ale neprošel obrácením (obrácením by bylo v tomto případě proměna k božské pravdě).

Abrahám se mohl rozhodnout pouze v okamžiku, protože jen volba mezi dvěma cestami, mezi dvěma protiklady mohla vyvolat úzkost a utvrdit se ve své víře. Toužil po této vášni a chtěl se stále více přibližovat Bohu. Právě okamžik umožnil Abrahámovi přejít do vyššího stadia, stát tváří tvář před Bohem. Právě okamžik z něj udělá to, čím opravdu byl, díky okamžiku objevil v sobě vášeň, která ho hnala dopředu a pomohla mu být sebou samým.

4.1.7 Bezprostřednost

Podle Kierkegaarda je bezprostřednost významnou součástí víry, naproti tomu je typická pro estetika, který se nachází v prvním a nejnižším stupni existence, tedy nejdále od náboženského stupně, který je plný víry. Proč je tomu tak? Vyplývá to z toho, že Kierkegaard dělí tuto bezprostřednost na původní a tu, kterou jsme získali a tou je víra. Ze začátku všichni žijeme bezprostředně, protože se v nás nalézají ještě nevinnost, kdy náš duch o sobě ještě pořádně neví, čím více však dospíváme, tím víc se duch bude stávat sebou samým. Naše bezprostřednost dosahuje jakoby vyšší úroveň, proto by člověk neměl zůstat na původní cestě, neboť pokud si člověk nezvolí sebe, už nepůjde o

nevinnost, ale křesťansky vzato o hřích, za který si neseme vlastní zodpovědnost. Estetikova bezprostřednost se podobá pudům, potřebám a vášním, není to nic uvědomělého – člověk nedokázal volit. Volba estetika se v podstatě ani nemůže nazývat volbou v pravém slova smyslu, protože nemá "já", které by volilo.

Bezprostřední člověk, který sám sebe nazývá křesťanem, pravidelně se zúčastňuje církevních obřadů atd. - přizpůsobuje křesťanské učení svojí přirozenosti, jen aby nemusel na svém způsobu života nic měnit.⁴² Kierkegaard však takovou bezprostřednost odmítá a od člověka vyžaduje, aby se změnil a vznikl z něho nový člověk. V podstatě vyzývá ke zbavení se své staré bezprostřednosti, nebát se volby, zvolit si sebe, a nakonec stát před Bohem jako osoba, jednotlivec. „Křesťan, který je před Bohem sám sebou, je člověk.“⁴³

Pro Kierkegaarda není stěžejní, aby se jednotlivec dostal ze svého estetického stádia do etického a z něj do náboženského. Neexistují v podstatě ani žádná všeobecná pravidla, jak by toho měl dosáhnout. Důležitá je volba – rozhodnutí každého samotného člověka. Pokud si je člověk schopen uvědomit existenciální rozpoložení své existence a uvědoměle jej přijímá v jeho aktuálním stádiu, je nutné toto svobodné rozhodnutí každého jednotlivce přijmout. Jednotlivec by si však měl vždy uvědomovat, co (ne)provedení takové volby pro něj znamená.

⁴² Srov. PETKANIČ. *Filozofia vášne Sørensa Kierkegaarda*, s. 106-107.

⁴³ KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 105.

4.2 Vymezení Heideggerova pobytu

Abychom správně pochopili podstatu myšlenky předběhu k smrti, musíme vnímat prostředí, ve kterém se zrodila. Charakter Heideggerovy filosofie, ale zároveň i prostředí, ve kterém vznikalo, jsou zásadně odlišné ve srovnání s Kierkegaardem. Je nutné si uvědomit, že Heideggerova filosofie vznikala téměř o sto let později oproti té Kierkegaardovské. Kromě Kierkegaarda měla na Heideggera vliv filosofie myslitelů, kteří aktivně tvořili až po Kierkegaardově smrti, jako například Nietzsche, jehož vliv na Heideggera si musíme připomenout. Kromě toho vysvětlíme také pozadí, na kterém se rozvíjí Heideggerův pobyt a jak zapadá do strukturální analýzy existence. Pro úplnost rozebereme, jak se má pobyt ve vztahu s dalšími jsoucny v rozvrhu existenciálního bytí.

4.2.1 Heideggerův přístup

Na úvod si připomeňme, že Heideggerova forma psané filosofie by podle formy projevu stylisticky spadala na pole odborné kritiky. Dílo, ve kterém se o pobytu vyjadřuje – *Bytí a čas*, by se dalo chápat jako kritika metafyziky; je tedy členěno do specifických tematických bloků. Částečně je utvořeno i z jeho přednášek a sestává se (včetně úvodu) ze tří oddílů, ve kterých je systematicky řešen problém metafyziky, v jehož rámci Heidegger vytváří pojem pobytu a restrukturalizuje nejen metafyzické myšlení, ale na jeho poli zároveň odpovídá na otázku smyslu života.

4.2.2 Východiska pro nově položenou otázku po bytí

Pokusme se nyní najít odpovědi, z jakého důvodu zavádí Heidegger termín „pobyt“, o kterém jsem se již stačili zmínit v předešlé části textu. Zodpovíme si zásadní otázku, jak se pobyt vlastně vztahuje k existenci člověka. Tuto otázku nejlépe prozkoumáme otevřením Heideggerovy motivace ke kritice metafyziky, o kterou mu jde v jeho díle především.

Jak jsme si řekli v kapitole 3.3 „*Vážně*“ a „*starostlivě*“ ke smrti, k vlastnímu autentickému bytí, které vychází z předběhu k smrti, nepřichází člověk, nýbrž pobyt. Struktura pobytu vychází z ontologické

deskripce, na které je zároveň pobyt založen. Právě metafyzické zkoumání podle Heideggera ve svých dějinách zcela zapomnělo na otázku po bytí. Respektive se po bytí ptá špatně. Problémem zapomenutí otázky po bytí se Heidegger zabývá hned v úvodu *Bytí a času – Expozice otázky po smyslu bytí*.

Z jeho pohledu vznikl problém již v Antice, která „bytí“ prohlásila za tak jasný pojem, že není zapotřebí podrobných definic. Bytí tak nabylo nejvšeobecnějšího a tím zároveň nejprázdnějšího pojmu.⁴⁴ V historii metafyziky se zastavuje Heidegger až u Nietzscheho, jehož myšlení chápal jako dovršení metafyziky. Scherer sleduje stopy Heideggerova přístupu k Nietzscheho filosofii, kde si všímá myšlenky věčného návratu a vůle k moci. Ve vůli k moci se totiž ukazuje čím je jsoucno ve své podstatě a ve věčném návratu téhož, „jak celek jsoucna existuje“. V tradičním metafyzickém rozlišení esence a existence je esence veškerého jsoucna vyjádřena právě ve vůli k moci.⁴⁵

Heidegger si cenní Nietzscheho za jeho uchopení otázky po jsoucnu v celku. „Vůle k moci“ je třeba chápat jako touhu k určité potřebě chtění. Nelze tuto vůli chápat jako pouhou touhu k dosažení moci – mít moc, ale o odtržení od poddajného života. Nietzsche prostřednictvím Zarathustry vyzývá k vůli, jenž láme skály.⁴⁶

V kapitole *O přemáhání sebe samého* v Nietzscheho díle *Tak pravil Zarathustra* rozebírá, jaký má vůle pro člověka význam. Jedině skrze vůli může být všechno jsoucno předmětem myšlení.⁴⁷ Zarathustra praví: Kde jsem našel něco živoucího, našel jsem vůli k moci; ba i ve vůli sloužícího jsem našel vůli býti pánem.“⁴⁸ Vůli k moci bychom pak zde mohli chápat jako vůli k bytí pánem. V hloubce jde ovšem o vůli růst.

⁴⁴ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 18.

⁴⁵ Srov. SCHERER. *Smrt jako filosofický problém*, s. 238.

⁴⁶ Srov. NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra*, s. 101.

⁴⁷ Srov. NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra*, s. 102.

⁴⁸ NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra*, s. 103.

Dále Zarathustra pokračuje, že poznávající, jež má vůli k moci, má také vůli k pravdě. Kde je život, je také vůle, avšak nikoliv vůle k životu, nýbrž právě vůle k moci.⁴⁹ Jsoucno, které je již v myšlení je nutné nějak „upravit“, aby poděkovalo pravdě, tím je právě vůle k pravdě. Vůle k moci nelze v Nietzschevě případě chápat jako vůli k bytí. To by ještě nestačilo, neboť bytí, které nemá vůli k moci – vůli k překonání se k něčemu většímu, nemá zdaleka tak silný význam, jako bytí, které je vedeno vůlí k moci. V Nietzschevě vůli k moci můžeme sledovat lehkou analogii se Schopenhauerovou vůlí, kterou se zabývá v díle *Svět jako vůle a představa*. S vůlí pracuje jako s prostředkem, který společně s tělesným jednáním umožňuje jednotlivci poznání světa.

Dalším a detailnějším rozбором Schopenhauerovy filosofie bychom se už příliš vzdálili od Heideggera a jeho kritiky metafyziky. Chtěli jsme zde však na úvod demonstrovat nejen Heideggerovo východisko, ale také jeho způsob uvažování, který je možný sledovat právě v určitém porovnání jeho inklinací k známému filosofování.

Pokud tedy opomineme Nietzscheho filosofii, která stojí (podobně jako Heideggerova) proti tradiční metafyzice, vrátíme se k hlavní kritice metafyziky, kterou je podle Heideggera dogmatizace pojmu bytí, jak bylo již nastíněno na začátku kapitoly. Heidegger pak shrnuje zanedbané uchopení bytí do tří bodů, tak zvaných předsudků: 1. bytí je nejvšeobecnější pojem, 2. bytí je nedefinovatelný pojem, 3. bytí je samozřejmý pojem.⁵⁰ Tyto předsudky vedly Heideggera k novému položení otázky po „bytí“. Čeho si pak Heidegger může na tradiční metafyzice vážit je samo položení otázky po bytí, která se ovšem podle něj jaksi zasekla na nešťastném místě.

⁴⁹ Srov. NIETZSCHE. *Tak pravil Zarathustra*, s. 104.

⁵⁰ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 19.

4.2.3 Ontické bytí

Jelikož se metafyzika podle Heideggera zapomněla ptát na bytí člověka, které je jaksi slito do obecného, snaží se tuto chybu sám napravit. Nově položená otázka po bytí člověka pak vstupuje do dějin jako převrat metafyziky.

Aby mohl Heidegger zodpovědně rozpracovat strukturu bytí člověka jako pobytu, vysvětluje nejdříve obecně rozdíl mezi jsoucím a bytím. Ve *Formální struktuře otázky po bytí* je chápáno jsoucí jako vše, o čem lze mluvit, co lze myslet, jak se k čemu vztahujeme a samozřejmě i to, jak jsme my sami. Bytí vypovídá o tom, že a jak něco je v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti a v existenci v tom, že něco „je dáno“.⁵¹

Pokládáme-li si otázku, zda to, po čem se ptáme je bytí samo, pak je zřejmé, že bude vždy vycházet ze jsoucna, a proto je zde nová otázka „u čeho“ se máme ptát na bytí. Bytí je vždy bytí nějakého jsoucna. Veškerenstvo jsoucna se pak může stát podle své rozlišnosti polem odhalování a vymezování.⁵² Tento proces je pak popisován na příkladu teologie, která se jakožto jsoucno odhaluje díky výkladu lidského bytí k bohu a zároveň se snaží o původnější výklad, který by byl čerpán ze samého smyslu víry. Takto utvořená otázka ještě spadá do ontologické přednosti otázky po bytí.

Ontickou otázkou je, čím se vzájemně jednotlivá bytí liší. V této otázce je Heidegger již schopen prvního ozřejmění, čím se liší obecné bytí od pobytu. Položením ontické otázky po bytí dospívá k tomu, že pobytu jde na rozdíl od bytí o jeho bytí samotné. Pobyt tedy není jen pouhým výskytovým jsoucnem, které by mělo prostě své bytí, jež by nesměřovalo k sobě samému. Pro pobyt je klíčový pojem „porozumění“. Porozuměním je myšlen vztah, který vzniká pobytu na základě vlastního uvědomění, tedy rozumění si. Pobyt si rozumí nejen vzhledem sám k sobě, ale i

⁵¹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 22.

⁵² Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 25.

vzhledem k bytí celku. Tím Heidegger říká, že: „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu“.⁵³

Bytí pobytu, které je vztaženo samo k sobě je existence. Otázku existence lze řešit jen existováním samým. Ono porozumění sobě samému, které nás v tomto ohledu vede, nazýváme „existenciálním“. Ontická otázka existence nepotřebuje žádné ontologické struktury existence; směřuje k rozboru toho, co existenci konstituuje. Existencialitou je pak myšlena souvislost těchto struktur. Tato analytika má pak charakter existenciálního porozumění (nikoliv existenciálního). Existenciální analytika pobytu je předznačena v ontické skladbě pobytu.

Pobyt má tedy před vším ostatním jsoucím tři přednosti. Jednak ontickou, neboť je toto jsoucní ve svém bytí určeno existencí, jednak ontologickou, neboť je sám pobyt určen existencí. Poslední předností pobytu je přednost onticko-ontologická, jež je podmínkou možnosti všech ontologií.⁵⁴ Pobyt se zde ukazuje nejen jako vztah, který je rozvíjen právě svým bytím samým, k sobě samému, ale i k možnosti být či nebýt sám sebou. Dochází zde k vyjasňování smyslu existencialisty své existence.

4.2.4 Analýza pobytu

Po obecném úvodu v Bytí a čase rozebírá Heidegger v první tematickém oddílu analýzu pobytu. V této části se v podstatě v podstatě navazuje na to, čím jsme skončili v předchozí kapitole. V první kapitole tohoto oddílu popisuje analyzované jsoucní jako nás samé; zájem se vztahuje k vlastnímu „já“, jehož bytí je vždy právě jeho vlastním bytím zde. Hovoříme tedy o vydaném bytím tohoto jsoucna, jemuž právě o bytí jde (vždy o jeho vlastní).

⁵³ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 28.

⁵⁴ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 28-30.

Z této charakteristiku pobytu pak plyne dvojí:

- 1) „Bytnost tohoto jsoucna spočívá v tom, že mu jest být.
- 2) Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každého „moje“.

Bytnost pobytu tedy spočívá v jeho specifické existenci, která specificky směřuje k bytí, na rozdíl právě od výskytového jsoucna, kterému nemůže být připisován zájem ani nezájem o toto specifické bytí, neboť zde mluvíme o bytí k sobě. Těžko si představit pak náš příklad kamene jako výskytového jsoucna, který by se měl mít nějakým specifickým vztahem sám k sobě. Jeho bytí se vztahuje pouze k neživé přírodě tím, že se v ní prostě vyskytuje a nemůže být tak tedy myšlen nějaký zájem či nezájem k něčemu dalšímu. Pro toto jsoucno je jednoduše vlastní pouze být. Existence tohoto příkladu jsoucna má vždy přednost před jeho esencí. V tomto případě bytí takového jsoucna spočívá v tradičním „existentia“, na rozdíl od pobytu, který lze pochopit jen z jeho specifické existence.

Analýzou našeho vlastního jsoucna, dospíváme mimo jiné k tomu, že se vztahuje k dějinnému „bytí ve světě“. Pobyt se pak vyznačuje 2 základními druhy bytostných rysů, které Heidegger rozlišuje na:

- 1) Existenciály – explikáty získané při analytice pobytu (odpovídají na otázku „kdo?“)
- 2) Kategorie – bytostné určení nepobytového jsoucna (odpovídají na otázku „co?“)⁵⁵

Heideggerova kritika metafyziky zacíluje na špatné a nedostatečné vysvětlení otázky člověka. Snažila se totiž podle něho vyřešit otázku „co je člověk?“, tedy co je jeho esencí (podstatou), neptala se „kdo je člověk?“ či přesněji řečeno „kým je člověk?“, čímž se zapomnělo na jeho bytí.

⁵⁵ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 63.

Heidegger definuje bytí pobytu zcela specificky, neboť na rozdíl od jiných jsoucích jsoucen má ono bytí jako hlavní podstatu svého vlastního určení, realizuje se už tím, že je a v podstatě již v tomto bodě je naznačena vrženost tohoto bytí, tím, když říká, že je mu předáno.

4.2.5 Nové kategorie jsoucna

Ačkoliv sám Heidegger jsoucno jako takové nijak výlučně nekategorizuje ani pro něj vytváří speciální skupiny, v rámci svého rozboru pracuje s různými typy jsoucen. V rámci prvního oddílu Přípravná fundamentální analýza pobytu rozlišuje v podstatě 4 základní druhy (typy) jsoucna. Níže uvedený přehled uvádíme k lepší orientaci a pochopení v Heideggerově metafyzice, které nám zároveň napomůže k pochopení jedinečného postavení pobytu vzhledem k jsoucům, ke kterým se specificky vztahuje.

1. Výskytové jsoucno – je to takový typ jsoucna, které má své bytí bez ohledu na jeho zacházení, vyskytuje se však nitrosvětsky, tedy spadá do tohoto světa, avšak není s ním záměrně nijak nakládáno; příkladem takto ontologicky interpretovaného jsoucna může být například příroda nebo i přírodní jevy, jako například přírodní katastrofy, které mohou vystupovat proti bytí pobytu. Výskytové jsoucno již popisoval Husserl ve svých Logických zkoumáních, kde jako příklad výskytového jsoucna uvádí jsoucno, které může být interpretováno jiným výskytovým jsoucнем, jako je logos. Heidegger ještě dodává, že jsoucno, které se ve světě pouze vyskytuje je „světaposlušné“, tedy prostě příslušné ke světu.⁵⁶

2. Příruční jsoucno – ontologický přístup k příručnímu jsoucnu je složitější ve způsobu (či času) jeho určení právě jako příručního jsoucna, neboť nelze ke každému jsoucnu přistupovat s již určitým očekáváním nebo s přičítáním určitých aspektů. Příruční jsoucno v podstatě „vzniká“ v modu obstarávání, tedy pokud je nejprve jako jsoucno po ruce. Může se tedy stát, že původně výskytové jsoucno bude možné určit jako příruční,

⁵⁶ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 86.

neboť příručnost spočívá v ontologicko-kategoriálním určení jsoucna, jak je „o sobě“. Toto jsoucno, ačkoliv aby mohlo vůbec nejprve mít své bytí, musí se nějak vyskytovat, ale způsob výskytu je prostředkem při obstarávání pobytu. Jde tedy o jsoucno, které je prostředkem k autentickému bytí pobytu v jeho obstarávání; příkladem příručního jsoucna může být například notebook, který zastává multiplicitu svého bytí, neboť je možné jej využít například jako prostředek, který máme po ruce a díky kterému napíšeme závěrečnou studentskou práci a za jeho pomoci tak přistupujeme k onomu autentickému bytí k sobě.

3. Nitrosvětské jsoucno – toto jsoucno vychází z výrazu „svět“ a „světský“, tedy jsoucno, se kterým se pobyt setkává svým vlastním způsobem bytí. Je přirozené, že nitrosvětské jsoucno se vždy vztahuje ke světu i k možnosti jakéhokoliv vypovídání o něm; takovýmto jsoucnem je například jazyk (zde je ovšem vidět prolínání těchto kategorií, neboť by jej bylo možno sloučit i se jsoucnem příručním).

4. Časové jsoucno – toto jsoucno tvoří jakousi zvláštní kategorii, neboť odkazuje na omezenost každého pobytu, jedná se tedy o každé jsoucno, jež má své omezení v čase, velmi zvláštním příkladem by mohl být svět, jako takový, který není možný považovat za jsoucno výskytové, příruční ani nitrosvětské, protože nemůže být žádnému pobytu po ruce celý a je sám místem výskytu ostatních jsoucnů, dokonce ani není uvnitř sám sebe. Heidegger říká, že „svět je jsoucnem, které se „časí“ v časovosti“.⁵⁷

5. Prostorové jsoucno – touto kategorií je možné myslet vše, co zaujímá nějaký prostor, tedy ovšem vztaženo na pobyt je důležité nechápat jednoduše jakési aktuální rozprostraněné tělo, ačkoliv vždy nějaký prostor zaujímá, ale nevyskytuje se vždy pouze v té konkrétní části prostoru, neboť již rozetřel jisté existenciální pole působnosti. Pobyt je vždy časové a zároveň prostorové jsoucno, v každém čase se pohybuje v

⁵⁷ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 406.

nějakém místě a naopak. Vpád pobytu do prostoru je pak umožněn pouze na základě ekstático – horizontové časovosti.⁵⁸

Tímto rozlišením jsme ukázali, jak je možné diferencovat jednotlivá jsoucna, ať už z pohledu čistě ontologického nebo pohledu ontického, kde vstupuje do hlavní role pobyt samotný. Jak bylo již výše naznačeno, jednotlivé „kategorie“ se prolínají, a dokonce někde i nutně, jako například v posledních dvou definovaných typů – prostorového a časového jsoucna, které by bylo v případě pobytu nutnou součástí. Právě tak zvaná ekstático–horizontová časovost je pro pobyt stěžejním vytržení k něčemu jinému a někam jinam, například k cizímu výskytovému jsoucnu. Ostatní typy jsoucna pojí také jistá provázanost, která byla již lehce zmíněna v jejich přímém popisu. V pozadí je pak sama „příručnost“, jakožto bytí prvotně vystupujícího nitrosvětského jsoucna, které má své bytí nutně v samotné „výskytovosti“.

Závěrem pak můžeme shrnout, že Bytí pobytu je vždy „bytím ve světě“ a jako takové jej lze specifikovat jako:

- bytostné vztahy (vztah s dalšími jsoucný),
- bytí u světa (zde jde o obstarávání a vztah tedy k příručnému jsoucnu),
- spolubytí (vztah k starání se o druhé),
- bytí sebou (vztah k vlastnímu pobytu toho, kým pobyt je),
- bytí všeho možného nitrosvětského jsoucna (vztah ke všemu nitrosvětskému jsoucnu, se kterým se pobyt jako takový ve své časovosti setkává).⁵⁹

⁵⁸ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 408-410.

⁵⁹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 161.

4.2.6 Porovnání existenčních výzev

U obou provedených rozborů je možné najít mnoho paralel. Vypadá to, jako by oba autoři vycházeli z předpokladu určité nutné změny člověka, konkrétně tedy v otázce určení člověka. V Heideggerově případě je naprosto jasná jeho snaha změnit otázku po bytí. Tím nejen napadá tradiční metafyziku, ale zároveň vytváří půdu pro výzvu k člověku samotnému. Kierkegaard v tomto případě přichází k člověku přímo a tím nemyslíme pouze pojetí člověka. Jeho snahou je oslovit každého, kdo se k jeho dílu dostane. Podává určitou kritiku jednotlivce, který se může lehce utopit v bezduchem, uměleckém a nudném životě. Heidegger o člověku nevypovídá příliš odlišně. Ontologicky se snaží vystihnout, jeho přirozenost a zároveň zavedením pobytu demonstruje hrozby, které plynou z neautentického bytí. Cílem pobytu však není konkrétní cesta, nenabízí žádné jednotlivé fáze života, jak to překládá Kierkegaard, nýbrž právě ona autentická existence. Společným rysem obou přístupů je nutná „výhra“ existence nad esencí.

Oba autoři vyzývají k vlastní existenci. Zásadní rozdíl je však v chápání konečného směřování. Kierkegaardova existence člověka dostává hlubší a hlubší význam, který jeho zoufalstvím vrcholí až u transcendentního směřování mimo náš svět – k božskému. Ne, že by božské nebylo možné přistoupit k božské pravdě na tomto světě, to by bylo samozřejmě v rozporu s celou Kierkegaardovskou filosofií. Myslíme tím, že nejvyšším cílem existence je ten, který se vztahuje i mimo svět, a to právě k onomu božskému. Toto je naprosto nepřípustné v případě Heideggera. Jeho pobyt se výhradně vztahuje k bytování ve světě, ovšem s určitou časovou paralyzovaností. Časovost má pro existenci a vyvrcholení celého našeho tématu zásadní význam a proto mu věnujeme celou následující kapitolu.

5 Fenomén časové předurčenosti

Pokud se zabýváme něčím, co označujeme jako předběh k smrti, zároveň tím nepřímo míníme, že předmět našeho zkoumání je přímo závislý na čase. K předurčenosti zde nepřistupujeme v čistě fatalistickém přístupu. Fenomén časové předurčenosti vypovídá spíše o prosté biologické nutnosti. Jak jsme si otevřeli celou naši studii – člověk je živočich, který zemře. Tato logická výpověď se zakládá nejen na zkušenosti, ale zároveň na přírodovědeckém základě. Buňky v těle organismu stárnou a v určité době se přestanou samy vytvářet a proces regenerace je pomalejší. Prostě řečeno – lidské tělo stárne. Společně s Janem ze Žatce můžeme říci, že člověk je po svém narození dostat stár na to, aby mohl zemřít.⁶⁰

Co ale může říct přírodověda o člověku v průběhu jeho existence? Kromě výpovědí o jeho fyzickém stavu nic. Podobně bychom mohli uvažovat o psychologii či antropologii. Psychologie vypovídá spíše o mentálním zdraví člověka. Antropologie sama o sobě je příliš obecný zájem o člověka a je důležité, o které antropologii se budeme zrovna vyjadřovat; například teologická antropologie zkoumá člověka pouze v objektivu náboženství a řeší zejména eschatologii člověka. K tomu sám Heidegger podotýká, že je nutné se proti těmto vědám vymezit. Důvodem je nedostatečnost těchto disciplín z hlediska „teorie vědy“. Neznamená to však, že by tyto obory či lidé, kteří na nich pracují, postrádaly „vědeckost“. Struktura těchto věd je však dnes veskrze problematická a potřebuje nové podněty, které musí vzejít z ontologické problematiky.⁶¹ Na význam problematiky času a časovosti se detailněji zaměřil Heidegger. Z tohoto důvodu dáváme tedy prostor nejprve Heideggerovi.

⁶⁰ Srov. HEIDEGGER. Čteme?: *Bytí a čas*, s. 271.

⁶¹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 64.

5.1 Časovost jako základ existenciality pobytu

Když se Heidegger snaží podrobně rozpracovat a ukázat důležitost času, respektive bytí v čase, používá termín „temporalita“, případně „temporalita bytí“, v níž by měla být teprve konkrétně zodpovězena odpověď na otázku po smyslu bytí. Dovolme si zde krátce upozornit na možný vliv Husserlovy filosofie. Z Husserlových přednášek *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, se můžeme dočíst o tak zvané temporalitě vnímání, což v pojetí Husserlovy fenomenologie znamená časovou konstituce vnímání a vnímaného.

Přejděme tedy rovnou k otázce, proč je časovost naprosto klíčovým modelem v Heideggerově pojetí nové metafyziky a jak se vztahuje k pobytu. Čas je v Heideggerově metafyzice podkladem pro zodpovězení velmi ambiciózní otázky: co je smyslem života? Ontologicky řečeno pak: co je smyslem bytí? Na počátku zodpovězení této otázky je právě čas.

Fenoménu času je v Heideggerově díle *Bytí a čas* věnován v podstatě téměř celý druhý oddíl, kde na jeho začátku vysvětluje, proč je původním smyslem bytí pobytu, kterému jde o jeho bytí samo nutný právě „čas“. V této souvislosti je totiž podle Heideggera stěžejní zakoušení „času“ v jeho nejběžnějších fenomenálních aspektech. Právě zakoušení časovosti v běžném životě je pro pobyt původním, tak zvaným vulgárním porozuměním času, v němž se pobyt setkává s nitrosvětským jsoucím, a právě tímto setkáváním je pak možné porozumět ještě původnějšímu porozumění času, tedy jakožto konstitutivnímu porozumění bytí pobytu.

„Čas“, který je možný chápat jako časení časovosti, umožňuje konstituci struktury starosti. „Rozpoloženost“ časovosti je pak vržení, které pobyt má (vždy vlastní).⁶² Tedy tím, co nově Heidegger do metafyziky přidává spolu s otázkou po bytí a otázkou, co za bytí se po něm ptá, je rozvržení tohoto bytí samotného, neboť právě to je onou hlavní příčinou otázky po bytí a na jejím základě po jeho smyslu, neboť pouze

⁶² Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 379.

jsoucno, které je schopno chápat své čase ní v čase si uvědomuje svou konečnost, jeho bytí je v podstatě pouhým prostředkem mezi vržeností a konečností. Zcela přirozeně pak vzniká otázka, z jakého důvodu je takovým bytím a co si tím vlastně může dokázat, proč své bytí vůbec má? Právě časovost dává nahlédnout do této původní ontologie pobytu – rozvržení, tedy to, jak se sebou pobyt v tomto bytí je. Podle Heideggera otevírá možnost k vlastnímu „moci být“. Rozpoloženost časovosti pak konstituuje jeho autentické či neautentické „moci být“.

Heidegger pak dále definuje tak zvanou extasi časovosti, která tvoří určitý protiklad k vulgárnímu porozumění času. Vulgárním porozuměním času je míněna prostě čistá posloupnost rozumění „ted“. Extase časovosti ukazuje fenomenologické rysy přijetí k sobě, zpět někam, případně setkat se s něčím. Jde o rozložení budoucnosti, bývalosti a přítomnosti. Pokud této extasi podrobíme například časovost strachu, ukáže se, že strach je znám pobytu z bývalosti, je žit v přítomnosti, ale vztahuje se k budoucnosti.

V okamžiku, kdy se neautentické zpřítomňování k sobě uzamyká před nějakým určitým „moci být“, dochází k upadání časovosti. Heidegger říká, že upadání časovosti lze přirovnat ke zklidňování, svádění či zaplétání se v sobě a odcizování se časovému smyslu, kdy se „vycházející“ zpřítomňování snaží se svou ekstatickou tendencí čast ze sebe samého. Vytržení existence do zpřítomňování však ještě neznamena, že se pobyt odděluje od svého vlastního bytí sebou samým. Pobyt si rozumí ještě i když je svému nejvlastnějšímu „moci být“ odcizen, „moci být“ však musí být zakotveno v autentické budoucnosti a minulosti.⁶³ Způsob bytí, ve kterém se pak pobyt zdržuje zprvu a většinou je každodennost. Každodennost se ze své podsady vztahuje ke způsobu existování, v němž se pobyt zdržuje každý den, byť ontologicky vzato je tím ovšem primárně míněno to, jak a čím prostupuje existence pobyt po dobu jeho života.⁶⁴

⁶³ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 387.

⁶⁴ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 411.

V závěru této podkapitoly bychom měli shrnout, že pobytu, kterému je umožněna autentická možnost být v jeho každodenním obstarávání, které je vztaženo k jeho budoucímu „moci být“, rámcově zakotveno v ekstatické časovosti, se ukazuje smysl, který jej konstituuje k jeho vlastnímu bytí.

5.2 Vztah smrti a konečnosti

Časovost jsoucna se přirozeně musí odehrávat na poli vymezeném nějakým jistým počátkem a svým zánikem. Opět můžeme doplnit, že vždy svým vlastním. „Konec“ bytí ve světě je smrt.“⁶⁵ Takto jednoduše definuje Heidegger smrt, když se v úvodu druhé kapitoly k pobytu „přidává“ mód časovosti. Pro pochopení onticko-ontologického významu pobytu je třeba chápat význam jeho konečnosti. Právě z konečnosti pobytu je teprve možné ukázat smysl bytí pobytu, neboť kdyby pobyt sám k sobě mohl přistupovat jako nekonečné bytí, nemohl by být ani pobyt, mohl by se nanejvýš chápat jako výskytové, nitrosvětské jsoucno.

V podkapitole 4.2.5 *Nové kategorie jsoucna* jsme se zmínili, že Heidegger, rozlišuje jednotlivá jsoucna, nestaví jedno jsoucno nadřazeněji či podřadněji k jinému. Ve scholastice bychom ale s takovouto hierarchizací zcela určitě mohli uspět, neboť nejvyšším jsoucnem je křesťanský Bůh (aristotelsky řečeno – první hybatel), následovaly by andělé a teprve poté člověk. Ve světle nové metafyziky by taková otázka mohla vyvolat zásadní rozpor nebo minimálně velmi diversifikovaný diskurz. Za předpokladu, že by člověk byl zbaven atributu konečnosti, potažmo časovosti, zcela by se pak vytratila jeho výzva k autentickému bytí sebou. Je pak takové jsoucno ale možné nadřadit nad jiná vedle něj se vyskytující jsoucna? Nebo je právě v naší pomyslnosti nadřazeno jsoucno, kterému jedinému jde o jeho bytí nad těmi, kterým o

⁶⁵ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 270.

jejich bytí nejde? Jelikož takovíto rozbor Heidegger nikde neprovádí, budeme vycházet z jeho ontologického rozboru smrti.

V ontologickém smyslu je pro pobyt smrt určitá neukončenost. Tím se míní jakási vztažnost ke každému pobytu, která je s ním vždy přítomna, nutně k ní patří, ale přitom ještě není „tu“, ale postupně k ní dochází. Při tomto postupném přijímání se naplňuje jakési chybění částí, které ještě nejsou po ruce. Ve chvíli, kdy ještě nenastalo takové „spojení“, nemůže nastat dovršení modifikace způsobu bytí pobytu. Heidegger se k tomuto fenoménu připojuje, že jsoucno, kterému ještě něco chybí, má způsob bytí příručnosti.⁶⁶ Pobyt má přirozeně i svou fyziologickou, živočišnou smrt, nikoliv však onticky izolovanou, nýbrž spoluurčenou právě svým způsobem bytím a může skončit, aniž by umíral. To však neznamená, že by jednoduše uhynul, tento fenomenální mezistupeň označujeme jako dožití. Umírání naproti tomu označuje způsob bytí, jímž je pobyt ke své smrti.⁶⁷

Končení pobytu však nemůže svést naše chápání k tomu, že by snad došlo k nějakému sebenaplnění. Končení je třeba chápat jako přestání. Smrt není tedy konec pobytu, to by znamenalo, že by pobyt „propadl“ právě na úroveň příručního či výskytového jsoucna. Smrt pobytu je bytí ke konci tohoto jsoucna; jsoucno přestává být, ovšem není to jeho naplnění smyslu.

Jak jsme již předznamenal dříve, je pro Heideggerovu strukturální jednotu pobytu důležitá starost. Fenomén starosti se ukazuje právě ve své konečnosti. Pobyt tu pak se svou starostí existuje pro svou možnost autentického bytí, respektive kvůli svému bytí, které mu je přeci ze své (onticko-ontologické?) podstaty vlastní. Bytí k smrti vytváří však úzkost pobytu, Heidegger však tuto úzkost nemíní jen jako pouhou emoci, ale jako určitou nemohoucnost; vždyť epistemologicky je nutné smrt chápat jako jedinou jistotu pobytu.

⁶⁶ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 279.

⁶⁷ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 283.

K úzkosti bytí ke smrti však nedochází pouze s vědomím, že smrt je epistemologickou (jistou) modalitou. Úzkost k člověku přichází zejména v okamžiku zakoušení smrti. Samozřejmě nikoliv se zakoušením smrti vlastní ani vnitřním uvědoměním, že lidé prostě obecně umírají. Smrt nás zasáhne zejména ve chvíli, kdy je zakoušena u našich blízkých, blíže nám totiž připomíná, že se týká i nás. Zcela nepochybně je pak úzkost spojena se strachem ohrožení našeho spolubytí. Tuto skutečnost připomíná i německý psychiatr Joachim-Ernst Mayer ve svém díle *Strach ze smrti a uvědomění si přítomnosti smrti* v kapitole *Umírání ostatních* popisuje onu diverzitu přístupu k chápání smrtelnosti či blížení se smrti u našich blízkých, kdy dochází ke zvláštní starosti (Heideggerovsky řečeno) blížící se konečnosti našich bližních. Toto starání se demonstruje na situaci, v jaké se ocitá rodič, kterému vážně onemocní jeho dítě a jak se pak zpřítomňuje v takovém případě důležitost času, a to nejen času, který zbývá jeho potomkovi, ale i jeho vlastního.⁶⁸ Zde lze vypožorovat jasné spojení s tím, co Heidegger popisuje jako onu úzkost.

Vrženost do života je vždy i zároveň vržeností do smrti. Heidegger tuto vrženost do smrti popisuje jako úzkost bytí ve světě, nejde tedy o strach z dožití.⁶⁹ Pobyt, který je vržen do smrti má však vždy možnost osvobození se z této vrženosti. Nikoliv však ve smysl, že by se ji mohl zcela vyhnout, nýbrž ve smysl postavení se smrti čelem. Uvědomění si své konečnosti, která se nutně týká každého pobytu, může s sebou nést zpočátku úzkost až beznaděj celého bytí. Co ovšem Heidegger odvážně spolu s novou otázkou bytí přináší do filosofie, je právě možnost, kterou má pobyt během svého bytí stále před sebou. Je to to, co nazývá „svobodou k smrti“ – ta dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti. Na pojem vrženosti se zaměříme ještě v následující podkapitole.

⁶⁸ Srov. MEYER. *Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart*, s. 55–57.

⁶⁹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 287.

5.3 „Vrženost“ a spolubytí pobytu

Smrt je jeden konec celosti pobytu, druhým je počátek – zrození⁷⁰ Narozením a smrtí ohraničuje Heidegger časovost pobytu, která ustanovuje vlastní dějinnost. Bytí pobytu je konstituováno jako starost, která je zakotvena v časovosti. Tak jako jsou k sobě usouvztažňovány pojmy smrt a zrození, můžeme k sobě stejně postavit pojmy konečnost a vrženost. Pro Heideggera jsou oba termíny stěžejními osudovými momenty pobytu.

Vrženost i konečnost mají totiž stejného jmenovatele a tím je „nevybranost“. Společná je pro oba fenomény skutečnost, že ohraničují každý pobyt. Kierkegaard ve svém díle nijak zvlášť počátek života jednotlivce neřeší, proto tuto podkapitolu vyčleňujeme výhradně Heideggerovi.

Vrženost pobytu není pokládána jako další mód, ale spíše jako neovlivnitelná nutnost. Pobyt sám o sobě nemůže, respektive nemohl rozhodnout o tom, zda se bude nebo nebude podílet jakýmkoliv způsobem na nitrosvětském jsoucnu. Vydanost pobytového jsoucna je pro bytí naprosto stěžejní, neboť si ji sám pobyt nevybírání. Heidegger pak přesně píše, že: „Vrženost je fakticita oné vydanosti.“⁷¹ Na tomto místě se nabízí naprosto elementární otázka: kde má pobyt svůj počátek? Nepřímo na tuto otázku odpovídá právě vrženost, kterou lze chápat jako moment narození, ačkoliv takový pobyt ještě není s to zcela chápat sám sebe a neuvědomuje si, že je a ani se tedy nemůže chápat jako odlišné specifické jsoucno, které vnímá například svou časovost. Ve druhém oddíle první části *Bytí a času* – Možnosti *pobytu být celý a bytí k smrti*, rozebírá Heidegger to, jakým způsobem můžeme chápat jsoucno ještě nenarozeného člověka, tedy plodu. Takovému jsoucnu je přistupováno jako ke specifickému bytí, tedy ještě nikoliv jako k pobytu, ale k bytí, které

⁷⁰ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 415.

⁷¹ HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 166.

bude do onoho pobytu uvrženo.⁷² Je tedy na začátku svého pobytu, které ještě není „celým svým tu“.

Spolubytí přichází k pobytu jako další mód, tedy mód „spolu-bytí-tu“. Je zde třeba již chápat zásadní rozdíl mezi bytím k věcem a bytím k druhým. Pobyt jako takový je vždy obklopen různými druhy jsoucen (nitrosvětským, příručním atd. – viz následující kapitola), avšak mimo to je vždy ještě obklopován jinými pobyty. Stejně pak tak jako do našeho vlastního pobytu vstupuje pobyt jiný i náš vlastní pobyt vstupuje do mnoha dalších pobytů – tedy je zde vytvářeno určité spolubytí („spolupobytí“). Heidegger k tomu pak dodává, že dokonce i osamocenost pobytu je spolubytím ve světě, byť i s jinými exempláři lidí. Mód spolupobytu pak tvoří i „být pryč“, tedy jde o určité chybení.⁷³ Z tohoto bytí spolu lze vyvodit i nutnost předporozumění, kterým pobyt disponuje, neboť pobyt si sám se sebou ve světě rozumí, chápe svou existenci (ve smyslu svého bytí).

Jak potom dále Heidegger pokračuje existenciální výpovědí o bytnosti: spolubytí „je“ pobyt, který je bytostně kvůli druhým.⁷⁴ Z tohoto módu lze vyvodit nepodceňovatelný fenomén, že pobyt tu, ačkoliv je vždy sám k sobě a sebou samým, bude vždy jistým způsobem reflektovat i další pobyty, které jsou zde s ním a tvoří „spolučasové“ jsoucno právě v takovou chvíli, kdy je možná taková reálná oboustranná konfrontace. To, jak důležitou roli hraje spolubytí ve vlastním pobytu dokazuje i záměrný odstup či osamocenost, která je opět důkazem oné nutnosti spolubytí, neboť absence tohoto módu může vyvolávat negativní dopad na pobyt samotný.

Vrženost do časové existence umožňuje pobytu vytvářet specifické dění, které vytváří vlastní „dějiny“; ty má pobyt vždy svoje a může je mít právě proto, že bytí je dějinností konstituováno právě jako zakotvená starost v časovosti. Předběhová odhodlanost, kterou pobyt získává

⁷² Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 280.

⁷³ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 151.

⁷⁴ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 153.

autentičnost a ve které si pobyt rozumí jako „moci být“ způsobem, že se staví ke smrti čelem, aby tak pobyt zcela převzal jsoucno, jímž je, v jeho vrženosti.⁷⁵

5.3 Strach

K holistickému pochopení fenoménu časové předurčenosti zapojujeme ještě jeden důležitý aspekt, o který je zatím vyložený rozbor doplnit, a totiž fenomén strachu. Obecně lze strach považovat za určitou reakci, která bývá vyvolána z nějakého pocitu ohrožení, z neznáma a tak podobně. Je možné se zabývat analýzou strachu z pohledu psychologie, která se mohla zdát k tomuto fenoménu kompetentnější. Zůstaneme-li však v rovině filosofické fenomenologie, tedy pohledem na strach tak, jak se nám ukazuje a jaký strach je specificky vztažen k pobytu, bude možné lépe pochopit i důležitou diverzitu mezi časovým a nečasovým jsoucnem. Zároveň tím spolu s úzkostí a starostí vedle sebe rozprostřeme jistou souvislost, která strukturálně zapadá do strukturální jednoty pobytu.

Heidegger pracuje s trojím rozdělením fenoménu strachu, a sice podle toho:

- čeho se bojíme,
- o co máme strach,
- strachování samo.⁷⁶

Pokud se podíváme na jednotlivé typy strachu, dojdeme k tomu, že se to, čeho se bojíme, vždy souvisí s naším pobyt, k vnímání nitrosvětského jsoucna, respektive toho, co je na něm to „strašné“, co nás straší, vyvolává v nás obavy, ale nitrosvětsky se s tím vždy setkáváme. To, o co máme strach je vždy závisle na našem autentickém bytí, že ztratíme například to, co nás přivedlo do styku k příručnímu jsoucnu, se kterým se

⁷⁵ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 424.

⁷⁶ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 161.

denně setkáváme. Ono strachování samo, je pak přiděleno k pobytu, který se jako jediné bytí může bát samo o sebe. Heidegger pak dále přesně říká, že pouze pobytu jde o jeho vlastní pobyt, neboť si uvědomuje, že mu jde o jeho bytí samo.⁷⁷

Heidegger popisuje strach jako modus rozpoložení. Modus tohoto rozpoložení vždy odemyká privativně či pozitivně nitrosvětské jsoucno v jeho hrozivosti, případně pobyt v jeho ohroženosti. Strach o druhé je ve své podstatě strachem o sebe, o ztrátu svého bytí navzájem. Tento strach se často objevuje ve chvíli, kdy se strachovaný vůbec nebojí a v ohrožení se necítí, neznamená to tedy, bát se spolu s druhými. Strach je zde projevem existenciálního modu ohrožení sebe, případně spolubytí.⁷⁸

Jak již vyplývá z úvodu této podkapitoly a jak sám Heidegger dodává: konstitutivní momenty fenoménu strachu jsou variabilní. Strach se může proměnit například v úleku na děs, v jiných formách je poznáváme jako ostýchavost, plachost, zaraženost či bázlivost. Ačkoliv tyto modifikace strachu vypovídají o tom, že je pobyt jako „bytí ve světě“ bojácný, nelze tuto bojácnost chápat v ontickém smyslu jako izolovanou vlohu, ale právě jako existenciální možnost bytostného rozpoložení pobytu.⁷⁹

⁷⁷ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 171.

⁷⁸ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 173.

⁷⁹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 174.

5.4 Momenty úzkosti a smrti

Kierkegaard pracuje s konečností a smrtí oproti Heideggerovi poněkud odlišně. Predestinovanou konečností člověka nevytváří odpověď na smysl života. Kierkegaard vychází ze svého pohybu, který jednotlivec může (či by měl) vykonat k dosažení vyššího cíle. K vyvolání tohoto pohybu vpřed dochází jen díky určitým momentům, které jsou v Kierkegaardosvském pojmovém aparátu představeny jako úzkost a zoufalství.

5.4.1 Úzkost

Pojem úzkosti je velmi úzce spojen se smrtí. Úzkost jako taková člověku otvírá jeho existenciální volnost. V úzkosti se jednotlivci dává na vědomí jeho určení svobody a ducha, ve kterém se ještě neobjevil protiklad dobra a zla. Duch je tedy ve stavu nevinnosti a projevuje se jen jako možnost, vše je ve stavu harmonie. Právě však v tom momentě duše pociťuje úzkost. Až skutečný duch poznává protiklady a snaží se je spojit. Jen on v nich umí rozlišovat. Nevinnost je nevědomost. Člověk v tomto stavu nic o ničem neví, je v nich spokojenost a mír. Nenalézá tam nic, co by mohlo vyvolat spor, právě úzkost vyvolává nespokojenost. Úzkost však nelze ztotožňovat se strachem, protože strach máme vždy z toho, co k člověku přistupuje zvnějšku. Duch se však vztahuje k sobě samotnému, proto lze hovořit o úzkosti. Kierkegaard zároveň tvrdí, že člověk za úzkost sám může, když se ji poddává.

Úzkost však považuje i za něco pozitivního, co nás zbaví konečnosti. Právě v tom okamžiku, když se zbavuje nevinnosti, úzkost tady zůstává v kladném smyslu, neboť se stává něčím skutečnějším a ukazuje nové možnosti. Člověk může k úzkosti zaujmout různá stanoviska a ta potom souvisí s různými způsoby existence. Někteří si úzkosti vůbec nevšímají, opovrhují jí. Pro Kierkegaarda jsou pak takový lidé, prosti ducha. Existuje i jiný postoj, který spočívá v tom, že člověk úzkost neodmítá, ale právě naopak, přijímá ji a snaží se s ní žít. Takového postoje je dle Kierkegaarda

člověk schopný jen díky víře. Z toho vyplývá, že jen díky víře je člověk uchráněný toho, aby úplně úzkosti propadl.

Pokud se zde vrátíme k Abrahámovi, můžeme na tomto příkladu demonstrovat pociťování úzkosti. Jeho úzkostí bylo mlčení, kdy nemohl s nikým sdílet své rozhodnutí, které spočívalo v obětování vlastního jediného syna, zůstal by pak sám se svojí vírou. To je právě ten skok, který Abrahám vykonal, dokázal v sobě potlačit etické a byl ochotný vykonat boží vůli ve prospěch vyššímu cíli. Úzkost mu tak ukázala novou cestu. Cestu plnou lásky a Boží milosti. Jen díky úzkosti byl schopen obrácení. Ačkoliv je patrné, že si Kierkegaard vypůjčil náboženskou terminologii, jeho obrácení nespočívá „jen“ v obrácení se na boha či víru obecně. Obrácení je proměna. Změna vlastní cesty, která jednotlivce přivede do dalšího stádia. Tento pohyb jsme však již podrobně rozebrali v kapitole 4.1.6 *Okamžik*.

Na tomto místě bychom měli poznamenat, že pojem úzkosti pozorujeme i u Heideggera, který jej zcela nepochybně od Kierkegaarda převzal. K tomu se také vyjadřuje v *II. odd. Pobyt a časovost* v poznámce pod čarou.⁸⁰ Stejně jako u Kierkegaarda tak i u Heideggera úzkost předznamenává skutečnou vlastní možnost být a stojí před vlastní celostí. Podobně pak díky „sebeúzkostné“ svobodě k smrti lze být teprve sám sebou.⁸¹

5.4.2 Zoufalství

K pojmu zoufalství se Kierkegaard vyjadřuje zejména v *Nemoci k smrti*, a ačkoliv tuto úvahu vydává pod svým jménem, autorství předává dalšímu pseudonymu – Anticlimacovi. Je dobré si všimnout, že tímto pseudonymem Kierkegaard naznačuje, jakým způsobem bude úvaha tvořena. Pokud si vyložíme etymologicky význam slova, zavede nás to do určité myšlenkové představy, která je založena na stoupání po třech

⁸⁰ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 271.

⁸¹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 302.

úrovních. „η κλίμακα“ je totiž termín, který v muzikologii označuje typ diastematického neumu kvadrální notace, jenž si můžeme představit jako tři po sobě jdoucí sestupující noty.⁸² Předpona „anti“ pak vyjadřuje protiklad k vyjadřovanému. V tom je možné spatřovat zcela očividnou paralelu ke třem stádiím jednotlivce, kterými by měl projít, avšak nikoliv od nejvyššího k nejnižšímu, ale právě naopak. Druhá možnost výkladu je, že Kierkegaard zde reaguje na svatořečeného mnicha – Jana Klimaka.

Forma úvahy je pak opět určitým apelem ke svým recipientům. Mohli bychom říci, že jde o výzvu k prozkoumání sebe sama, aby čtenář zjistil, zda má zkušenost s existenčním zoufalstvím. Podle Anticlimaca si zoufalstvím prochází každý, uvádí přitom, že jde o nemoc v duchu a může být trojí: zoufalství, kdy si neuvědomujeme vlastní já (nevlastní zoufalství), zoufalství, kdy nechceme být sami sebou a zoufalství, kdy chceme být sami sebou.⁸³

Ukažme si nyní, jak se má zoufalství právě k třem stádiím jednotlivce. V estetickém stádiu žije jedinec jen pro uspokojování svých potřeb a to, jak jsme si již ukázali, vede často k nudit. Člověk neustále dělá to samé dokola a zjišťuje, že jeho život nemá smysl. Právě díky nudit přichází k volbě, buď zůstane v etickém stádiu a bude jen pasivním pozorovatelem bez jakéhokoliv zájmu anebo se mu podaří uvědomit si sebe samého a tím se dostat do vyššího stádia – etického. Nuda přivádí člověka k zoufalství, protože jeho život ztrácí jakýkoliv cíl a smysl. Člověk zoufá nad vším, musí se rozhodnout, nebo zůstane nadále v zoufalství anebo se rozhodne být tím, jakým skutečně je a tím se vymaní z estetického stádia. Zoufalství nám nabízí možnost změnit se, změnit svůj postoj k životu.

Kierkegaard se pak na dalším místě v díle *Rovnováha mezi estetickým a etickým* při utváření osobnosti zabývá právě otázkou přínosu zoufalství, kde přináší na zoufalství pozitivní náhled, neboť vnáší

⁸² Srov. KONEČNÝ. *Česko-novořecký slovník*, s. 470.

⁸³ Srov. KIERKEGAARD. *Nemoc k smrti*, s. 123.

do života nepopsatelnou lehkost, vlastně královský nadhled nad vším⁸⁴ Na druhé straně je zoufalství nemoc v duchu, v lidském já, jak tvrdí Anticlimacus. Ukazuje se nám zde tedy dvojitý aspekt zoufalství. Jednak nám zoufalství ukazuje naši beznaděj a nespokojenost, jednak se jen díky ní dokážeme posunout dál a najít svoji podstatu.

Kdyby v člověku nebylo nic věčného, tak by si nemohl vůbec zoufat a pokud by ho zoufalství mohlo pohltit, nemohl by si vůbec zoufat. Zoufalství je nemoc v já, nemocí k smrti a zoufalec je na smrt nemocný. Ačkoliv jsou zasaženy nejšlechetnější části, nemůže umřít.⁸⁵ Zoufalství je možné chápat jako ekvivalent k hříchu (křesťanskému). Anticlimacus však nabízí řešení, jak se ze zoufalství vymanit a tím je právě víra. Jen díky víře se člověk může uchopit jako celek.

Dále (již) Kierkegaard doplňuje, že v zoufalství si je totiž člověk ustavičně před sebou. I proto se život pohybuje mezi dvěma absolutními protiklady, chvílemi má obrovskou energii, chvílemi velikou lhostejnost.⁸⁶ Pokud je jednotlivec rozpolcený sám v sobě, pak trpí nemocí v „já“ (nemocí k smrti) – zoufalstvím.

Když se člověk nachází v zoufalství, je dobré udělat ten zásadní krok, kterým se dostane do etického stádia. Zoufalství je podle Kierkegaarda totiž posledním estetickým postojem. Zároveň však připomíná, že ne každý nemusí projít všemi třemi stádii, někomu vyhovuje zůstat jen ve stádiu estetickém. Je to právě otázka volby v okamžiku, která vychází z podstaty svobodné vůle člověka.

Se zoufalstvím souvisí i úzkost, kterou jednotlivec pociťuje v momentě volby. Na jedné straně je svobodný, protože si může vybrat, na druhé straně si uvědomuje obrovskou zodpovědnost za to, pro co se rozhodne. Tím, že si zvolí jedno, automaticky ruší to druhé a vůbec netuší,

⁸⁴ Srov. KIERKEGAARD. *Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti*, s. 46-47.

⁸⁵ Srov. KIERKEGAARD. *Nemoc k smrti*, s. 130.

⁸⁶ Srov. KIERKEGAARD. *Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti*, s. 46.

či cesta, kterou si zvolil, je ta správná. Přesto je za své rozhodnutí plně zodpovědný.

5.5 Překročení smrti

Kierkegaardův přístup ke smrti jsme již rozebrali. Po sledování dílčích částí Kierkegaardovi filosofie, kterými sledujeme člověka v proměnách své existence jsme se dostali od prostého, nudného bytí přes uvědomělé bytí k sobě samému, od kterého jen skok do odevzdání se něčemu ještě vyššímu. Ať už se jednotlivec nachází v jakémkoliv stádiu své existence, smrt jej zastihne. Přesto Kierkegaard rozlišuje význam smrti pro tak zvaného přirozeného člověka a věřícího člověka (myšleno tedy pouze věřícího v křesťanství), což zároveň odkazuje i na konkrétní stav existenciálního vývoje jednotlivce. Obecně člověka vnímá Kierkegaard jako poměr, který zasahuje i mimo něj, neboť se vztahuje k božskému, ale přesto jde o poměr k sobě samému. Jak je uvedeno v *Nemoci k smrti*: „Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza.“⁸⁷ Ačkoliv s sebou člověk nese poměr protikladů, ještě jej ho to neutváří jako vlastním já. Teprve samotný poměr, který je tvořen jako poměr, vytváří poměr mezi tělem a duší člověka a stává se tak něčím třetím. Tím je pak konečně utvořeno ono člověkově „já“.

Kierkegaard pak dělá rozdíl mezi křesťanem, a tak zvaným přirozeným člověkem. Křesťan se naučil znát onu hroznou věc, kterou je právě nemoc k smrti, naopak přirozený člověk se jí bojí, neboť je jí neznalý.⁸⁸ Dává do kontrastu tedy věřícího člověka, který zná nejen smrt, ale i utrpení, které k ní vede. Do analogie k postavení se smrti věřícího křesťana a nevěřícího, tedy přirozeného člověka. K tomu představuje příklad dospělého muže a dítěte. Dospělý muž je ten, který již ví, k čemu

⁸⁷ KIERKEGAARD. *Nemoc k smrti*, s. 123.

⁸⁸ Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, s. 99.

jeho život vede a jak je nutné se k němu postavit, na rozdíl od dítěte, které uvažuje zoufale až nerudně samo k sobě. Zde se projevuje pak výběr cesty, který jednotlivec provedl, zdali tedy přišel až k náboženské cestě, která je schopna mu ve vztahu smrti nabídnout spravedlivou odpověď k jeho životu.

Smrt není koncem nemoci. Smrt je to, že se umřít nemůže.⁸⁹ Tento výrok z Nemoci k smrti můžeme doplnit o citát z Prvního listu Korintským, o který se Kierkegaard opírá v Evangeliu utrpení: „Kdybychom doufali jen v tento život, jsme nejubožejší ze všech.“ (1. Kor. 15,19). Pokud by to nebyla pravda, byl by člověk, který se vzdá všeho ve světě kvůli bludu ubožákem a bláznem. Na světě je jediná blažená radost, a to následovat Krista k životu.⁹⁰ Na těchto úvahách je zcela jasně patrná naprostá závislost na víře. Kierkegaard sice chápe, že smrt není k nemoci, ale je to konec napořád, ale zároveň není smrt právě to poslední, co člověka čeká.

Kierkegaard kritizuje otázky, jako zdali je bůh láska a podobně; bůh by měl podle Kierkegaarda představovat pro člověka právě radost k životu a tím jej naplňovat. Jednotlivec má v boha věřit a jednat v lásce. Směrování k věčnosti boží musí jednotlivec realizovat v průběhu své existence. Musí to však být skutečné jeho já, které si projde zoufalstvím a kterému je tak otevřena věčnost. Smrt jako konec jeho existence neznamena ještě zánik duše. V části Křesťanské řeči v Evangeliu utrpení Kierkegaard zdůrazňuje, že křesťané můžeme být jen jako lidé bezvýznamní.⁹¹ Tuto výpověď můžeme chápat i jako kritiku evangelické církve, ale zejména je v ní obsažena celá pointa „dokonalého předběhu k smrti“. Totiž bez života by smrt neměla význam a ani naopak by nemohl mít život smysl bez smrti.

Kierkegaard zcela obklopen křesťanskou teologií o svém náboženském přesvědčení vůbec neváhá a vychází z toho, že život je tu

⁸⁹ Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, s. 130.

⁹⁰ Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 16-17.

⁹¹ Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 112.

člověku určen, aby se v něm mohl svobodně rozhodnout, jak s ním naloží a kterou cestu si zvolí. Pokud nezvolí náboženskou cestu, nemůže vstoupit do království božího, které, jak dále uvádí, je cíl věčna.⁹²

Teprve *Evangelium utrpení* zcela jasně popisuje, jak se má mít člověk k smrti, respektive, jaké plynou následky z jeho rozhodnutí, která v životě učinil. Zároveň v tomto díle zachází s termíny jako časovost a věčnost. Snaží se nabízet v podstatě útěchu a zároveň sílu těm, kteří v životě trpí. Zoufání, utrpení či bolest k smrti trvá jen jednou, i když trvá 70 let, trvá jen jednou, ale vítězíme věčně.⁹³ Z toho vyplývá, že věčnost vítězí nad časovostí. Časovost je pro Kierkegaarda existenciální fenomén života. Věčnost však dokáže vyžrát i na smrt, neboť smrt věčná není.

Kierkegaard na několika místech ve svém díle rozvádí, co se s člověkem stane po jeho smrti, co pro něj znamená v jeho možném pokračování. Na věčnosti se budou člověka ptát na to, kolikrát zvítězil nad vlastní myslí, kolikrát v sebezapření odpustil a vzdal se všeho světského.⁹⁴ „Hlavním významem lidského uvažování je vážit mezi časností a věcnem.“⁹⁵ Shodu s Heideggerem vypořádáváme v epistemologickém náhledu na smrt, společně s Kierkegaardem se shodují na tom, že jde o jistotu, kterou můžeme vždy předpokládat, pouze nevíme, kdy nastane, ačkoliv zcela jistě nastane.

Heidegger však za smrt nezachází. Pobyt má charakter nitrosvětského časového jsoucna. Smrt je existenciálním fenoménem, který je třeba zaměřit vždy na vlastní pobyt. Přejít pobyty k „již ne pobyty“ charakterizuje Heidegger jako „nebýt již ve světě“.⁹⁶ Smrt by pak jednoduše znamenalo nemožnost jakéhokoliv „vztahování se k ...“,

⁹² Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 172.

⁹³ Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 139-140.

⁹⁴ Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 10.

⁹⁵ KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 63.

⁹⁶ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 277.

respektive by to nepředstavovala smrt jako taková, ale právě ono „nebýt již ve světě“, jež by díky smrti nabylo aktuality v této (ne)možnosti.

Ačkoliv je i pro Kierkegaarda smrt koncem, termín konečnost neužívá. Jeho jednotlivec může ve věčnosti získat vše, co ztratil v časnosti. Lze vypožorovat ale stejný přístup v bytí člověka do okamžiku, než smrt nastane. Člověk by měl před smrtí být sám sebou a vztahovat se k ní jako ke skutečnosti, která ho má motivovat k autentičnosti. U Heideggera jde o odemčenost k autentickému bytí pobytu, Kierkegaardovou motivací k takovému bytí je anticipace na boží věčnosti. Dalo by se říci, že časovost hraje u obou autorů stejně významnou roli. Čas, který je vyhrazen pro život, či optikou nové metafyziky – existenciální rozvrh bytí, dává prostor uchopit život k čistě vlastní realizaci ve světě. To nás vrací k utvrzení, že obě filosofické pozice vychází z premisy, že pokud by mód časovosti neexistoval a existence člověka by byla věčná, tedy bez nutné smrti, nemohl by se člověk nikdy zcela vztáhnout ke svému vlastnímu bytí.

6 Diskuze

Ukažme si v závěrečném shrnutí, co přesně vidí Kierkegaard s Heideggerem, když představují model předběhu k smrti. Jak vyplývá z jednotlivých kapitol, ve kterých jsme detailně popsali nejen východiska a motivace k jejich myšlení, ale zároveň i podrobné myšlení, které nám umožňuje pochopit jejich filosofii. Ačkoliv jde o model předběhu k smrti, ukázalo se, že akcentuje autentické existování člověka. V obou filosofických přístupech můžeme pozorovat určitý strach či obavu z toho, jakým způsobem se může člověk ve svém životě ztratit. Jeho existence se jaksi rozpadá do něčeho neurčitého, případně do každodenního „sebeúpadku“.

Z této ztracenosti však vede cesta. Na první pohled se může zdát paradoxní, že cesta k vlastní autentické existenci (ke které oba autoři vybízejí), vede přes smrt a je plná utrpení, strachu, úzkosti, starosti, a nakonec je nutné provádět správné volby, abychom nepropadli do nevlastní odevzdanosti. Avšak právě odhodlání a projití si onou úzkostí ze smrti, kterou si musíme „prožít“ ještě před tím, než skutečně nastane, dochází člověk ke svobodnému a pravdivému bytí. Ať už se to děje na poli Kierkegaardovského průchodu jednotlivými stádii, na jejichž konce se člověk nakonec osvobodí i od pozemského a přejde do věčna a uskuteční tak všechna naplnění, která nenaplnil v časnosti; nebo v rovině Heideggerovy metafyziky, kde se bytí usouvztažňuje k sobě samému, vytváří vlastní dějinnost a jako časové jsoucno stojí uvědoměle jako pobyt před svou smrtí.

Časení budoucnosti, chápání konečnosti, přijmutí smrti, to vše nakonec nutí člověka vskutku být sám sebou a rozvrhovat svou vlastní existenci vždy tady a teď, ale vždy s uvědoměním si svého bytí, k smrti. Tím je možné dosáhnout nejvlastnější možnosti být.

Další shoda, kterou mezi Kierkegaardem a Heideggerem v detailním rozboru vidíme, je uvědomění si, že pro člověka je smrt vždy nejvlastnější nutností, ke které předbíháme, neboť ji lze kdykoliv čekat, a tak může člověk naplnit možnost autentické existence. Heidegger se však na předběhu smrti snaží odhalit ontologickou strukturu naší existence, ale Kierkegaard pokračuje i za ni.

7 Konfrontace se současným diskursem

V této kapitole se podíváme na některé zajímavé konfrontace probíraných filosofických přístupů vzhledem k současnému diskursu. Mínilme tedy nejen diskurs filosofický, ale zároveň společenský.

7.1 „Kultura“ v Heideggerově filosofii

V Heideggerově filosofii můžeme v určitém bodě nalézt zajímavou podobnost s tím, co se až ve druhé polovině 20. století etablovalo jako kulturní studia. Návaznost můžeme najít ve chvíli, kdy k pobytu je vázán speciální výraz „každodenní indifferenci“, tedy existenciální každodennost pobytu jakožto jeho zvláštní mód bytí pobytu.⁹⁷ Tento mód pobytu je možný chápat jako určitou každodennost. Zde dokonce lze vypořádat souvislost, která z tohoto módu bytí primárně vychází (byť se tak tato oblast sama nedefinuje), tou oblastí jsou právě kulturní studia, jež například český kulturní teoretik Jan Balon definuje jako interdisciplinární studium, zaměřené na žitou kulturu, kde je zdůrazněna prožívaná každodennost jedince.⁹⁸

Zajímavé je si na druhou stranu také povšimnout, jak Heidegger pak pracuje s pojmem kultura, kde ji staví do základu možného autentického projevení bytí a do určitého protikladu pak staví pojem primitivnost, která by snad měla i bránit každodenní indifferenci pobytu. Dále dokonce rozvádí, že primitivní pobyt (tedy pravděpodobně měl na mysli například přírodní kmeny, které žijí v jiné kultuře) má své možnosti v nekaždodenním bytí a má svou specifickou každodennost. Možná, že byl zde Heidegger ovlivněn anglickým antropologem Edvardem Tylorem (o kterém jsme se zmiňovali již v kapitole 1.3), který měl ve své době značný

⁹⁷ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 62.

⁹⁸ Srov. BALON. *Sociální teorie a kulturní studia: dva typy interdisciplinárního přístupu*, s. 12.

ohlas; v jeho práci *Primitiv Culture* je možné si všimnout jeho teorie evolučního vývoje společnosti, kde je v podstatě nejzákladnějším sociálním uskupením divoštství, barbarství a poté až civilizace jako jakási výsostná forma lidské společnosti. Takovýto přístup ke společnosti a lidské kultuře je již v kulturní antropologii dnes překonán. V kulturní antropologii či sociální antropologii je nahlíženo na každou kulturu jako na předávaný způsob chování, vnímání a myšlení, jako takový je pak nositelem hodnot, norem a světonázoru. Nelze tedy říci, že by existovalo něco jako primitivní či barbarská (ne)kultura. Nelze tedy ani tvrdit, že jedna kultura je lepší než jiná, ani nemůžeme kulturu nikterak hierarchizovat. Samozřejmě je zde nutné připomenout, že doba, za které vznikl tento obrat metafyziky, nebyla postižena zkušeností 2. světové války, holocaustu a tak dále. Ačkoliv se může zdát, že je tato poznámka určitou formalitou, je nutné zde skutečně tento nešťastně uchopený problém okomentovat, neboť je to místo, ve kterém pak pobyt i z ontologického hlediska nemohl být úspěšně obhájen jako jednotné specifické jsoucno.

7.2 Smrt ve zvířecí říši

Heideggerova expozici pobytu jako specifického jsoucna se vymezuje oproti ostatnímu časovému jsoucnu právě bytím k sobě, které je dáno možností smrti. V *Bytí a čase* pobyt umírá, kdežto živočich hyne.⁹⁹ K tomu se Heidegger vrací ještě ve své přednášce proslovené v *Bavorské akademii krásných umění*, kde k tomu ještě dodává, že zemřít znamená být schopen smrti jakožto smrti.¹⁰⁰ Pokud se vrátíme na místo, kdy Heidegger pojednává o strachu, si sám sobě připravuje obtížnou pozici. Důvodem je, že připisuje strachování samo k pobytu, který se jako jediné bytí může bát samo o sebe. Heidegger pak dále přesně říká, že pouze pobytu jde o jeho vlastní pobyt, neboť si uvědomuje, že mu jde o jeho bytí

⁹⁹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 277.

¹⁰⁰ Srov. HEIDEGGER. *Básnický bydlí člověk*, s. 19.

samo.¹⁰¹ Dasturová k tomuto tématu sama připomíná, že rozhodně nemůžeme spolehlivě tvrdit, že zvíře nemá o své smrti ponětí. Zachází ve své úvaze dokonce tak daleko, že (si) pokládá otázku, zda vše živé nemá určitým nám neznámým způsobem bytostný vztah k vlastnímu konci.¹⁰²

V tomto místě bychom mohli konfrontovat tuto Heideggerovu myšlenku s novým vědeckým zkoumáním. Není to úplně tak kritika, jakožto spíše doplnění, které Heidegger sám nemohl uvažovat, neboť určité obory, jako například etologie, byly v době vzniku Heideggerovy práce v naprostých začátcích. Právě etologie však ukázala že i gorily jsou schopné ve znakovém jazyce porozumět některým fenoménům. Nepoukazují zde samozřejmě na případ Koko z roku 1984, ale na nové experimenty, prováděné zejména ve výzkumných institucích ve Spojených Státech Amerických, kde je jako jedné ze dvou zemí (vedle Nigérie) povolen vědecký výzkum na primátech. Při přednáškovém cyklu *Život, informace a jazyk*, konaném při filosofické fakultě na Universitě Palackého v Olomouci, se přednášející Marco Stella zmiňoval o metodologické snaze naučit gorily alespoň několik desítek až stovek slov ve znakovém jazyce, které zkoušené exempláře byly schopny přirovnat například k obrázkům, či je k nim přiřadit protiklady. Ukázalo se, že v situaci, když se měly některé exempláře vyjádřit (popsat) několika slovy určité jiné slovo, byly schopny prokázat, že rozumí jejich významu; v případě slova smrt popsal několik exemplářů toto slovo jako „daleko“ či „budoucnost“ a „strach“, případně „samota“.¹⁰³

Není zcela důležité, do jaké míry je možné takovéto výzkumy pokládat za relevantní či se tím dokonce snažit zcela zpochybnit Heideggerovu novou metafyziku, která by náhle ztratila relativně nedávno vytvořenou půdu pod nohama, neboť by se mohlo ukázat, že nejen člověk je pobyť, kterému jde o jeho bytí samo právě proto, že si (jako jediný) své bytí uvědomuje a že se snaží starat o to, aby jej zachoval,

¹⁰¹ Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 172.

¹⁰² Srov. DASTUROVÁ. *Smrt: esej o konečnosti*, s. 20.

¹⁰³ Z přednášek – *Život, informace, jazyk*, konané v zimním semestru na Filosofické fakultě Univerzity Palackého.

neboť právě o toto mu zcela prvotně jde, neboť si uvědomuje svou časovost. Bavit se s gorilami o časovosti či jejich ontickém bytím ve světě by pravděpodobně neukázalo nic jiného, než použití náhodné kombinace znaků (pokud vůbec). Tuto myšlenku považujeme spíše jako exkurs, který je ovšem na tomto uvažování v rámci myšlenkového experimentu zcela na místě, neboť uvolňuje možnost netradičního náhledu na danou problematiku, tedy toho, jak lze vůbec ontologicky vymezit člověka nad ostatní jsoucnost.

7.3 Vymanění ze smrti

Obsahem této práce bylo představení jednoho ze specifických filosofických systémů, který na problematiku smrti reaguje. Schopenhauer staví v tomto kontextu vedle filosofie také náboženské systémy, které podobně jako ty filosofické mohou být „protijedem“ proti jistotě smrti, potažmo strachu ze smrti. Realizujme tedy alespoň krátké zamyšlení nad některými „mimofilosofickými“ přístupy k smrti.

7.3.1 Náboženství

Když se řekne „náboženství“, nabízí se otázka, co si pod tímto pojmem vlastně představit. Existuje celá řada velmi odlišných definic. Český religionista Otakar Pertold definuje náboženství následovně: „Náboženství je to, co člověk na svém stupni myšlenkového vývoje pokládá za nadpřirozené, spojené s obřadným uctíváním, jež ve svém vývoji dává vznik novým útvarům organicky s ní souvisejícím.“¹⁰⁴ Ze samotné definice ještě ale neplyne, co náboženství s sebou přináší jako systém. Jelikož existuje celá řada různých teistických a ateistických náboženství, nelze tyto systémy sjednocovat v jedno nebo jim snad dokonce přidělovat nějakého společného jmenovatele.

¹⁰⁴ PERTOLD. *Úvod do vědy náboženské*, s. 19.

Pokud ovšem zůstaneme pouze u teistických náboženství, můžeme takového společného jmenovatele najít. Jak jsme si ukázali v kapitole 1.2 *Počátek smrti v mýtu*, na začátku západní tradice stojí mýtus. Ten je pak založený na dichotomii „neomezeného“ božského a „omezeného“ lidského. Teistická náboženství, jak už etymologie naznačuje, jsou založena vždy na božském. To anticipuje vždy určitým způsobem na dokonalém a věčném. Člověk pak může za dodržení určitých podmínek dospět k něčemu dalšímu, k něčemu, co pozná teprve po své smrti.

Nebudeme zabíhat do detailního rozboru náboženství, abychom demonstrovali fakt, že všechny tyto náboženské teistické systémy slibují člověku určitou formu bytí i po fyzické smrti. Pokud budeme vycházet už jen z toho, že teistická náboženství jsou obecně něčím transcendentálním, automaticky je tento přesah spojen i s přesahem vlastního života.

Kübler-Rossová, o které jsme se již dříve zmínili, byla přesvědčena, že za po smrti člověka nastává jiný život. Ted Harrison ve svém titulu *Druhá strana smrti* uvádí případ, kdy Rossová vyprávěla o pacientovi, který byl velmi blízko smrti a již cítil, že opouští své tělo a vidí vznášet se ke světlu, které ho lákalo. Tento pacientův zážitek si vykládala jako důkaz Boží přítomnosti, jež světlem vede duši zemřelého k sobě.¹⁰⁵

Harrison na několika dalších místech píše o nejrůznějších případech, že existuje i jakási komunikace mezi živými a mrtvými. Zmiňuje dokonce i komunikaci s duchy pomocí planchette, díky které se měl Carl Gustav Jung spojit se svým mrtvým přítelem – psychologem Jamesem Hyslopem.

Uvedené případy není však možné z hlediska vědy považovat za důkazy posmrtného života. Sám Harrison říká, že věda by mohla uznat takovou existenci života uznat jen v případě, že by bylo možné navázat spojení s „druhou stranou“ opakovatelnými pokusy, které by se dali kvantifikovat a podobně. Přestože vlastně na jednu stranu uznává, že

¹⁰⁵ Srov. HARRISON. *Druhá strana smrti*, s. 173.

život po smrti vědecké důkazy mít nemůže, vypadá to, jakoby ani k podložení jeho hypotézy nebyly třeba. V podstatě se až zdá, že by věda v odkrývání onoho neurčita a tajemna překážela a takovéto „důkazy“ by pak vlastně nemohly být oním mystičnem, jež smrt „musí“ zakrývat.

Pokud bychom výše zmíněné příklady nazvali spekulacemi, můžeme do kontrastu těchto spekulací uvést určité vědecké výzkumy, které vysvětlují například to, co se často v psychologii popisuje jako zážitky blízké smrti. Pokud uvedeme příklad pacienta Rossové, můžeme přiznat, že rozhodně není ojedinělým. To už vedlo neurovědce ke zkoumání tohoto fenoménu. Otázkou je, co se děje v mozku člověka ve chvíli, kdy vidí sám sebe a proč často vidí něco jako světlo ve tmě, kterému se přibližuje. Stav, ve kterém člověk vidí sám sebe z vnějšku je neurovědou popsán jako mimoautoskopie. Světlo ve tmě, které se k němu pocitově přibližuje je zase stav, kdy laicky řečeno opětovně nabíhá funkce mozku.¹⁰⁶

Ačkoliv v současnosti stále žije velmi silný vzdor a neschopnost vyrovnat se se smrtí svou nebo svých blízkých, existuje mimo náboženství ještě mnoho filosofických modelů, které umožňují člověku uchopit tíhu smrti a překonat i určité vnitřní rozpory, které s sebou tento fenomén vede.

7.3.2 Kryonika

Specifickou oblastí je relativně nedávno vzniklý obor zvaný kryonika, který se zabývá uchováváním zmrazených mrtvol, případně lidí, u kterých nastala informačně teoretická smrt (tedy taková, kdy došlo k nevratné destrukci mozku a informací v něm zachovaných). Cílem této kryoprezervace je uchování těla s cílem, že jednou bude možné léčit příčiny smrti té které osoby a mrtvé tělo by pak mělo být přivedeno znovu

¹⁰⁶ Z přednášek – Etika, konaných v letním semestru na Filosofické fakultě Univerzity Palackého.

k životu. V současné době má zatím několik zmrzlých těl udržovaných ve stavu potlačených životních funkcí nezisková organizace *Alcor*.¹⁰⁷

Tato metoda se nedá označit za uniknutí smrti v pravém slova smyslu, neboť při nejlepším zaručuje pouze odsunutí smrti, nikoliv možnost se jí zcela vymanit. Každopádně je tento obor reprezentativním příkladem vzdoru proti přirozené smrti. Otázkou však je, zda bychom pak neměli za takový vzdor považovat i medicínu obecně, neboť i ta se snaží za každou cenu prodloužit lidský život a hledá způsoby, jak předejít smrtelným nemocem, případně jak je vyléčit.

Ačkoliv kryonika už zasahuje spíše na pole lékařské vědy, dává člověku také jistou formu dočasné útěchy před smrtí. Ukazuje se v mnoha odvětvích lidské praxe, že má člověk snahu vytěsnit, potlačit, případně redefinovat smrt tak, aby byla únosnější. Motivací k hledání těchto cest nemusí být jen strach z vlastní smrti, ale také strach ze smrti našich blízkých, který je v podstatě převlečeným strachem z opuštění, které často člověka vrhá do jiného způsobu života.

¹⁰⁷ Srov. HARRISON. *Druhá strana smrti*, s. 23.

Závěr

Cílem této práce bylo popsat myšlenkový model předběhu k smrti a zároveň porovnat filosofické přístupy Martina Heideggera a Sorena Kierkegaarda, jež se k němu vztahují. Kromě toho bylo dílčím úkolem ukázat, jaký význam má fenomén smrti a umírání v dalších oblastech lidské praxe.

Na začátku práce jsem se snažil ukázat, jakým způsobem je otázka smrti řešena již od počátku filosofického myšlení a jaký má pro něj význam. Dále jsem se pokusil poodhalit, jak zásadní význam má samotný fenomén smrti v lidském myšlení a jakým způsobem je k němu přistupováno dnes.

V hlavním tématu práce jsem metodicky postupoval za použití komparativní metody, kdy jsem v hlavních tématech Kierkegaardovy a Heideggerovy filosofie předkládal společné myšlenkové rysy. Ukázalo se, že ačkoliv oba autoři používají odlišnou sdělovací formu a východiska, ze kterých přistupují k předběhu k smrti jsou značně odlišná, sjednocujícím bodem je určitý typ postmetafyzického myšlení. V Kierkegaardově případě jde o snahu dosažení „bytí sebou“, které vždy musí přejít přes zpřítomnění vlastní smrti, prožití úzkosti, zoufalství a v momentě okamžiku provést volbu. Nejvyšším cílem je pak uvést vlastní bytostný vztah k božskému bytí. U Heideggera je uvědomění si vlastní konečnosti stejně zásadní. Hlavním cílem člověka (pobytu) je vymanit se z ponechavého bytí (moci být) a dospět k autentickému bytí tu. Autentická odemčenost pobytu může vzejít jen takovému bytí, jehož smyslem je starost.

Při tvorbě této diplomové práce jsem se zcela nesporně obohatil o mnoho poznatků z oblasti filosofie smrti, fenomenologie i filosofie existence. Zkoumání otázek spojených se smrtí a smyslem života považuji za zcela zásadní, a to nejen z filosofického pohledu. I proto se budu chtít tomuto tématu věnovat i nadále.

Zdroje

BALON, Jan. Sociální teorie a kulturní studia: dva typy interdisciplinárního přístupu. In: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ob2foa2cc5bad53a214aa9c482be9f85ab3423d6_513_14balon24.pdf.

Bible: překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. ISBN 978-80-87282-00-7.

ČESKO. Zákon č. 40 ze dne 8. ledna 2009 trestní zákoník. In: Sbírka zákonů České republiky. 2009, částka 11. Dostupný také z: <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2009-40>.

DASTUR, Françoise. Smrt: esej o konečnosti. Překlad Martin Pokorný. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017. 194 stran. Myšlení současnosti. ISBN 978-80-246-3664-1.

Epos o Gilgamešovi. Vyd. 4., v Mladé frontě 2. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN 978-802-0402-813.

GARDINER, Patrick L. Kierkegaard. Překlad Milan Jára. Vydání první. Praha: Argo, 1996. 149 stran. Osobnosti. ISBN 80-7203-004-3.

GRÜN, Anselm. Smrt není konec: co nastane po smrti?. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2010. 135 s. Klíč. ISBN 978-80-7450-009-1.

HAHN, Alois. Unendliches Ende: Hoellenvorstellungen i soziologischer Perspektiv. STIERLE, Karlheinz a Rainer WARNING. Das Ende: Figuren einer Denkform. München: Fink, 1996, s. 155-183. ISBN 9783770529957.

HARRISON, Ted. Druhá strana smrti. 1. vyd. Praha: Návrat domů, ©2003. 186 s. ISBN 80-7255-035-7.

Heidegger, Martin. Básnický bydlí člověk: německo-česky. Překlad Ivan Chvatík. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 203 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 53. ISBN 80-7298-165-X.

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

HURST, S. A. Assisted suicide and euthanasia in Switzerland: allowing a role for non-physicians. BMJ [online]. 326(7383), 271-273 [cit. 2018-08-20]. DOI: 10.1136/bmj.326.7383.271. ISSN 09598138. Dostupné z: <http://www.bmj.com/cgi/doi/10.1136/bmj.326.7383.271>.

HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. I, Prolegomena k čisté logice. Překlad Kristina Simona Montagová a Filip Karfík. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009. 234 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 77. ISBN 978-80-7298-270-7.

JAN ZE ŽATCE a POVEJŠIL, Jaromír. Oráč z Čech. Překlad Jaromír Povejšil. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1985. 101 s.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Bázeň a chvění; Nemoc k smrti. Překlad Marie Mikulová Thulstrup. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. ISBN 80-205-0360-9.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Bud' - alebo. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2007. 838 s. Ad fontes. ISBN 978-80-7149-913-8.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Evangelium utrpení: křesťanské řeči. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 239 s.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie. Překlad Marie Mikulová Thulstrup. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2006. 205 s. Filozofia do vrecka. ISBN 80-7149-802-5.

KONEČNÝ, Milan. Česko-novořecký slovník. Vydání první. Praha: Klub přátel Řecka, z.s., 2015. 635 stran. ISBN 978-80-260-6357-5.

KRÁLÍK, Roman. Problém zvaný Kierkegaard. Vyd. 1. Bratislava: Roman Králík, 2006. 82 stran. ISBN 80-969503-7-1.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. Was können wir noch tun?: Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod. Stuttgart: Kreuz-Vlg., 1974. ISBN 978-3783104431.

Max Haas: IV. Neumen in Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Zweite, neubearbeitete Auflage, Sachteil 7, Kassel et altera 1997, Spalte 296.

MEYER, Joachim E. Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart. Zweite, ergänzte Auflage. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1982. ISBN 978-364-2932-052.

NETOPILÍK, Jakub. Co víte o filozofii 19. století. 1. díl. Vyd. 1. Praha: Horizont, 1988. 291 s. Malá moderní encyklopedie; Sv. 109.

NEWMAN, Barclay M., ed. Concise Greek-english Dictionary of the New Testament. Vyd. 4., v Mladé frontě 2. Praha: Hendrickson Pub, 2006. ISBN 978-159-8561-654.

NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra. Překlad Otokar Fischer. V Olomouci: Votobia, 1995. 367 s. ISBN 80-85885-79-4.

Olšovský, Jiří. Kierkegaard - niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7.

PERTOLD, Otakar. Úvod do vědy náboženské. Praha: Melantrich, 1947. 188 s. Svět vědy a práce; 6.

PETKANIČ, Milan. Filozofia vášne Sørensa Kierkegarda. 1. vyd. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2010. 200 s. ISBN 978-83-7490-303-5.

PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. Velký sociologický slovník. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996. 2 sv. ISBN 80-7184-311-3.

Přednášky – Život, informace, jazyk od přednášejícího Mgr. Marca Stelly, konané v zimním semestru 2013 na Filosofické fakultě Univerzity Palackého.

Přednášky – Etika od přednášejícího Doc. Marka Petrů, Ph.D., konané v letním semestru 2014 na Filosofické fakultě Univerzity Palackého.

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

SHAROT, Tali, Christoph W KORN a Raymond J DOLAN. How unrealistic optimism is maintained in the face of reality. *Nature Neuroscience* [online]. 2011, 14(11), 1475-1479 [cit. 2018-08-20]. DOI: 10.1038/nn.2949. ISSN 1097-6256. Dostupné z: <http://www.nature.com/articles/nn.2949>

ŠMAHEL, Rudolf. In: Poznej svého učitele. Rádio, UP AIR, 28. února 2016. WEINFURT, David. Interview. In: Mixcloud, web [cit. 2018-08-20]. Dostupné z: <https://www.mixcloud.com/UPAIROlomouc14/poznej-sv%C3%A9ho-u%C4%8Ditele-rudolf-smahel/>

WEINSTEIN, Neil D. Unrealistic optimism about future life events. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1980, 39(5), 806-820. DOI: 10.1037/0022-3514.39.5.806. ISSN 0022-3514. Dostupné také z: <http://content.apa.org/journals/psp/39/5/806>