

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Katedra filozofie

Smrt, problém živého

**Proměny chápání smrti ve filosofii a společnosti mezi raným
novověkem a devatenáctým stoletím**

Bakalářská diplomová práce

Daniel Guňka

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

Olomouc 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že tuto práci jsem vypracoval sám s pomocí sekundární literatury.

Tato práce obsahuje 97 728 znaků.

V Olomouci 13. května 2010

.....

Daniel Guňka

Poděkování

Děkuji vedoucímu bakalářské diplomové práce za poskytnuté konzultace, cenné rady a připomínky.

Struktura práce:

1. Úvod

1.1 Smrt, společnost, filosofie, člověk	6
1.2 Východiska, cíle a předpoklady práce	9

2. Smrt v raném novověku – smrt skrze perspektivu náboženství

2.1. Co míním pojmem raný novověk a obecně obdobím.....	11
2.2.1. Smrt v křesťanství	11
2.2.2. <i>Křesťanská teorie smrti</i>	12
2.3.1 Důvěrný vztah ke smrti	14
2.3.2 <i>Jistota vzkříšení</i>	15
2.3.3 <i>Smrt jako brána</i>	16
2.3.4 <i>Smrt bezvěrců, nepokřtěných, zločinců a těch v klatbě</i>	17
2.3.5 <i>Náhlá a ohlášená smrt</i>	17
2.3.6. <i>Shrnutí důvěrné smrti</i>	18
2.4. Vrchol strachu a nejistoty – agónie – selhání důvěrné smrti	19
2.5.1 Celoživotní smrt.....	21
2.5.2 <i>Memento mori, carpe diem</i>	22
2.5.3 <i>Návrat důvěry ve smrt</i>	22
2.5.4 <i>Proměny důvěrné smrti</i>	23
2.6.1 Rozdělení duše a těla	24
2.6.2 <i>Řezničina, pitva a anatomie</i>	24
2.6.3.1 <i>Filosofické základy - Descartes</i>	25
2.6.3.2 Spinoza - monizmus těla a duše	26
2.6.3.3 Bůh – základní princip filosofie.....	27
2.6.3.4 Empirismus těla	27
2.6.3.5 Shrnutí pojetí duše a těla ve filosofii 17. a 18. století.....	28
2.6.4 <i>Shrnutí rozdělení duše a těla</i>	29
2.7.1 Deismus, atheismus a odmítání církve – tedy osvícenství.....	30
2.7.2 <i>Deismus</i>	30
2.7.3 <i>Voltaire, odmítání církve</i>	32
2.7.4 <i>Holbach, Atheismus</i>	33

3. Smrt v 19. století – hledání nového a modernita

3.1 Pandořina skříňka revoluce	36
3.2 Vyhlížená krásná smrt - romantismus	37
3.3 Smrt blízkého – rodinný ráj	38
3.4 Spiritismus a živý svět záhrobí	40
3.5 Zánik pekla	41
3.6 Smrt ve filosofii – rozbití náboženského pohledu a řešení nové doby	42
3.7.1 Filosofie Absolutního principu	44
3.7.2 <i>Absolutní duch - Hegel</i>	44
3.7.3 <i>Dialektika jako logika</i>	45
3.7.4 <i>Dialektika jako dějinný princip</i>	46
3.7.5 <i>Dialektika v životě jednotlivce a smrt osobní nesmrtelnosti</i>	46
3.8.1 Optimistický ateismus – Feuerbach – závislost a příroda	47
3.8.2 <i>Bůh – sen, který člověk sní sám o sobě</i>	48
3.8.3 <i>Optimistický ateismus jednotlivce</i>	49
3.9.1 Marxismus – mezi Hegelem a Feuerbachem	50
3.9.2 <i>Náboženství - opium lidstva</i>	50
3.9.3 <i>Optimistický ateismus společnosti</i>	51
3.10.1 Schopenhauer – Objektivizována vůle	52
3.10.2 <i>Štěstí, neštěstí, uspokojení, nenasytlost, egoismus</i>	53
3.10.3 <i>Strach ze smrti – smrt jako proti-pnutí vůle</i>	54
3.10.4 <i>Buddhismus a vzpoura pasivitou proti vůli</i>	54
3.10.1 Nietzsche – Pozorovatel, kritik, bořitel a stavitel	55
3.11.2 <i>Smrt Boha – ateismus, nihilismus</i>	56
3.11.3 <i>Útěk před strašlivou tíhou svobody</i>	57
3.11.4 <i>Nadčlověk</i>	58
3.11.5 <i>Věčný návrat téhož – neporažená leč obelstěná smrt</i>	58

4. Závěrem

4.1 Shrnutí práce	60
4.2 Poznámky k práci	61
4.3 Použitá literatura	63

Anotace	64
----------------------	----

1. Úvod

1.1 Smrt, společnost, filosofie, člověk

Smrt, událost, jenž se dotýká každého jednotlivého z nás. Týká se člověka, jedince, každého osobně. Nikdo před ní nemůže utéct, nikdo v ní nemůže být zastoupený. Je to jedna z nejintimnějších a nejosobnějších událostí v lidském životě a přesto o ní vlastně téměř nic nevíme.

Smrt je problémem živého člověka. Je to problém o to specifitější v tom, že není nikdo, kdo by se s ní střetl a mohl nám své zkušenosti sdělit, popsat, poradit nám, nebo nás na ni připravit. V tom je smrt pro člověka zcela jedinečná, že ačkoliv se ho týká osobněji než mnoho jiných věcí, přesto o ní ví daleko méně. Vlastně o ní, zdá se, neví nic.

Z lékařského hlediska je to jasné. Srdce přestává bít, mozek není vyživován, jeho aktivita utichá, ustává a je konec. Klid. Tělo se mění v žok masa zabaleného v kůži, loutka, bez vůle. Věc. Na fyzické smrti není nic hezkého ani záhadného. Přesto však to je pro člověka mystický moment, bod zlomu. Co je po ní? Co je smrt? Co si s ní počít? Kde se poděla aktivita ducha?

Ten vulgární kus těla přece není osobou, jehož jsme znali. Není to náš přítel, ten, koho obraz jsme měli v paměti. Něco se změnilo, něco je špatně. Podoba jen zdánlivě odpovídá, a přesto něco bolestně chybí. Zdá se, že je to podvrh, náhrada, manekýn. Pouze tělo. Kde je duch? Kde je ta vnitřní esence, to, co pro nás v mysli tvořilo jedinečný obraz našeho blízkého?

Před mrtvým si pojednou uvědomujeme, že ta tvář, maska, kterou před sebou vidíme, není onou představou osoby, kterou jsme znali, že v té představě pro nás druhý byl něčím jiným, místo jeho obličeje jsme si dosadili symbol, význam toho, čím pro nás ona bytost byla.

To pojednou chybí. Nenávratně to zmizelo, zůstala jen sýrová skutečnost a matné nejisté vzpomínky. Obraz, který se s postupem času stále více idealizuje, zamlžuje a ztrácí svou původní konzistenci.

Zůstává před námi pouze akt smrti, jako něčeho, s čím se živí pozůstalí musí vyrovnat. Je to však i něco, s čím se člověk potřebuje vyrovnat i v obecné rovině, něco,

co k němu nepřichází jenom v přímém kontaktu, v kontrastu života a jeho konce, ale jako nutnost, s neustálou možností naplnění.

Tato odvěká neznámá vyvstává před člověkem od počátků dějin. Již v prvních náznacích kultury se objevují motivy smrti a záhrobí.

Nejstarší kultury a náboženství, jak upozorňuje Assmann,¹ se celé odehrávají kolem snahy vyrovnat se se smrtí a to dvěma způsoby. Buďto se snaží smrt vidět jakožto definitivní konec a život v ní je pak finálním zúčtováním, ve kterém je zachována i spravedlnost a odplata. Život je samotným naplněním a odměnou, kde pro dobře žijícího je zadostiučiněním spokojený čas bytí. Tak tomu pravděpodobně bylo třeba u ranní židovské tradice.

Jako protipól vyvstává ranní egyptské náboženství, které ve své podstatě je vlastně zakonzervováním a uchováním života po smrti, kde mrtvý zůstává součástí společnosti, paměti i dění jako obyvatel světa i světa nad světem. V jednom náboženství zůstává v rituálech, v paměti svého odkazu i v zakonzervovaném těle, v druhém přetrvává jako živý-mrtvý, v posmrtném světě, ve světě, který je našemu světu předcházející, ale zároveň na náš navazující v nutnosti a potřebě materiálního uchování a zabezpečení. Takto ironický věčný svět trvá pro mrtvého do doby, dokud jeho tělo trvá v světě materiálním, svět „duchovní“ je v přímé závislosti na světě „hmotném“.

Tyto dvě obdoby vyrovnání se se smrtí, různě modifikované, obnovované a transformované, přetrvávají v lidských dějinách, až naleznou své vyvrcholení, skrze řeckou civilizaci, v křesťanství, které se stává po dlouhou dobu, alespoň pro oblast Evropy, velmi univerzálním řešením otázky smrti.

Křesťanství se stalo nedílnou a neopominutelnou součástí společenských, ale i duchovních dějin Evropana i lidstva. Zároveň pak, v době, kdy křesťanství ztrácí svou vládu, tedy v období devatenáctého století, oba pohledy, i když notně pozměněné, znovu

¹ Srov. ASSMANN, Jan. *Smrt jako fenomén kulturní teorie : obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*. Praha : Vyšehrad 2003.

nabývají na své hodnotě. Jsou tady pohledy přesouvající celou váhu štěstí naездеjší život – jako třeba některé formy ateismu, tak jako směry stále vidící hlavní část bytí v životě pokračujícím v nějaké formě po smrti.

Ve své práci bych se chtěl podívat na význam smrti pro moderního člověka, jež je součástí kultury západní civilizace, a na cestu, kterou tento pohled ušel v posledních několika staletích. Je to cesta, je to však i základ, z kterého se onen pohled zrodil a snad i důvod, proč se vytvořil zrovna v takové podobě, v jaké je. Zároveň si myslím, že naše dějiny v pohledu na smrt nabízejí od období raného novověku tři základní a zároveň zcela jiné cesty, kterými smrt můžeme vnímat:

- V první řadě je to právě smrt ve světle náboženství, kdy není nutno se ptát otázkou „Co?“ (bude po smrti), ale „Jak?“ (se na smrt připravit).
- Druhým pohledem je pokus vyrovnat se se smrtí z pozice ateismu, z uvědomělého odmítnutí Boha i jakéhokoliv zázvěí. Otázka „Jak?“ ztrácí na důležitosti. Otázka „Co?“ je velmi rychle zodpovězena, avšak důsledky, které s sebou její vyřešení přináší, nejsou už tak uspokojující.
- Třetím zlomem a proměnou ve vnímání smrti, pak je právě postmodernita, a jejich mnoho možností, zároveň s ní ale bagatelizování a útěk před smrtí. Rozvíjí se zde celá plejáda, navrací se k otázce „Co?“ je smrt, „Jak?“ se na ni připravit, a přesto smrt často už není smrtí, posouvá se za horizont běžně vnímané a uvědomované si reality.

Tyto tři pohledy se postupně prostřídaly v evropských dějinách a ovlivnily, jak filosofii, vědu, náboženství, stát, společnost, ale ve svém důsledku i prostého, obyčejného člověka, o kterého přece hlavně jde. Z důvodu rozsáhlosti tématu a omezeného místa v mé práci se budu věnovat pouze prvním dvěma obdobím, které jsou časově situovány do raného novověku a devatenáctého století.

1.2 Východiska, cíle a předpoklady práce

Ve své práci bych se chtěl především zaměřit na zlom, kterým se stalo na počátku devatenáctého století opuštění náboženského pohledu na svět a z toho vyplývajícího pohledu na smrt, tedy na přechod od otázky „Jak?“ k otázce „Co?“. Dále bych se chtěl podrobněji zaměřit na to, jaké nové cesty ve vnímání smrti tento zlom přinesl, a to jak ve společnosti, tak ve filosofii.

Z tohoto důvodu nejprve budu potřebovat nastínit jako své východisko - přístup ke smrti v období raného novověku, následně se pak dotknu změn, které se na přechodu do devatenáctého století udály ve společnosti i ve filosofii, poslední část mé práce se pak bude zabývat novými cestami, které filosofie v přístupu ke smrti nabídla jako odpověď na „smrt Boha“ a konec posmrtného ráje.

Dále bych pak chtěl poukázat na způsob, jakým vývoj názoru ve společnosti ovlivňuje a formuje filosofické názory a naopak, jak filosofie jde ruku v ruce se společenským vnímáním a životním názorem. Proto se na pozadí mé práce prolínají dva pohledy, skrze které je smrt vnímána. Jeden teoretický, tedy teologicko-filosofický, druhý společensko-kulturní – je to výsledek jakési aplikace teorie na realitu. Nelze však pouze tvrdit, že teoretické zázemí ovlivňuje vnímání smrti ve společnosti, ale i naopak, vnímání smrti ve společnosti otevírá nový prostor pro vznik odlišného teoretického podloží. Oba procesy jsou spolu úzce spjaty, vycházejí jeden z druhého a nelze je od sebe oddělit.

Posledním důležitým východiskem pro mou práci je teze, zakládající se na tom, že nelze hovořit o smrti a nemluvit při tom o náboženství.² Smrt a náboženství jsou od sebe dvě zcela neoddělitelné věci³, budu se tedy ve značné míře zabývat i střetáváním

² Dokonce i ateistický světový názor se zakládá na vymezení se vůči víře v Boha. I když ateismus není náboženstvím, přesto je založen právě na tom, že na otázku náboženství podává negativní odpověď. Mluvíme-li tedy o smrti z ateistického pohledu, nejprve musíme mluvit o náboženství a popřít ho.

³ Davies k tomu poznamenává: „Ať už je původ náboženství jakýkoli, zůstávají nejvýznamnějším prostředkem pro vysvětlení smrti a vyrovnání se s ní. Náboženské rituály slouží k tomu zbavit se mrtvých, zatímco náboženské přesvědčení poznamenalo představy o tom, co se s mrtvými děje po smrti [...]“ (DAVIES, J. Douglas. Stručné dějiny smrti. Praha: VOLVOX GLOBATOR 2007, s. 39.)

náboženské a ateistické koncepce vnímání světa. Budu tedy hovořit o smrti prizmatem náboženství – nebo spíše prizmatem názoru na Boha, či na jeho odmítnutí, absenci.

Chtěl bych ještě upozornit, že mi nejde o důkladný rozbor díla jednotlivých filosofů, ale o načrtnutí jejích hlavních myšlenek, které mají nějakou souvztažnost k tématu náboženství či chápání smrti. Taktéž práce nemá být přehledem všech filosofů zabývajících se náboženstvím či smrtí. Filosofů, které jsem se rozhodl ve své práci prezentovat, jsem vybral proto, že si myslím, že nejlépe reprezentují nějakou konkrétní myšlenku, názor či směr, který se vztahuje k mnou zvolenému tématu. Ze stejného důvodu jsem vynechal některé specifické rysy jejich filosofie, které mi v daném kontextu nepřišly dostatečně důležité.

2. Smrt v raném novověku – smrt skrze perspektivu náboženství

2.1. Co míním pojmem raný novověk a obecně obdobím

Termín raný novověk budu používat ve smyslu ne ani tak časového vymezení od konkrétního data k jinému, pro mě je to více doba sloučená jistými charakteristickými znaky.

Nepovažuji to za období geograficky homogenní, stejně tak to není období absolutní, vylučující jiné tendence a vlivy. V mnoha ohledech dochází k překrývání a souběžné časové koexistenci různých, často rozporných názorů.

Nicméně, charakterizují-li takto nějakou dobu, je to proto, že si myslím, že vystihuje většinové chápání tehdejší společnosti, co se týče konkrétního tématu. Stejně tak málo, kdy období končí jednou jedinou přelomovou událostí. Konkrétní událost může být vyvrcholením či manifestací dlouhodobě probíhajících změn ve společnosti a myšlení – například Velká francouzská revoluce - málokdy však je příčinou změn či změnou samotnou. Přechod z období do období je v mnoha místech dlouhodobou, pozvolnou a často i nenápadnou záležitostí. Změny se dějí, ačkoliv postřehnutelné jsou po delší době, bez výrazné možnosti určení, kdy se vlastně staly. Jsme svědkem přechodu ze světla dne do tmy noci, aniž bychom mohli určit, kdy se vlastně to světlo přehouplo do tmy, jediné, co nám zbývá je, onu změnu retrospektivně konstatovat.

Přesto, z praktických důvodů, jsem nucen alespoň minimálně ono období časově vymezit, pokud budu mluvit o raném novověku, bude to tedy o době přibližně od 16. do konce 18. století. Pokud budu mluvit o devatenáctém století, budu mluvit o tendencích často přesahujících do konce století osmnáctého a taktéž zasahujících do století dvacátého, konkrétněji do počátku první světové války.

2.2.1. Smrt v křesťanství

Prvním obdobím, kterým se chci zabývat, je období, kdy názor na smrt v Evropě vycházel ještě primárně z křesťanské víry. Nechci tady rozebírat její vznik ani judaistické kořeny, jakkoliv zajímavé by to mohlo být, to, co bude pro mě důležité, je její už

dotvořená podoba v období raného novověku a způsob, jakým ovlivňovala společnost i myšlení.

V první řadě se pokusím nastínit teoretické východisko chápání smrti v křesťanství. Jedna věc je ale moderní chápání křesťanství jako celku, druhá věc pak je jeho interpretace v jednotlivých dějinných úsecích.

2.2.2. Křesťanská teorie smrti

Křesťanství, jak jsem už podotkl, přináší jasnou odpověď na otázku „Co (je smrt)?“. Je to brána do dalšího života. Je to konec něčeho dočasného, nedokonalého, pomíjivého, konec bytí v světě zatíženém dědičným hříchem – zlem – je to cesta k životu v dokonalosti, pozvednutém a oproštěném od veškeré bolesti, zla a trápení. Je to cesta k novému světu, který bude stvořen pro ty, jež na oné cestě obstojí.

16 Hle, Boží stánek s lidmi: bude bydlet s nimi a oni budou jeho lid; Bůh sám bude s nimi a bude jejich Bohem.

17 Bůh jim setře každou slzu z očí a smrt už nebude, ani nářek ani křik ani bolest už nikdy nebude; neboť první věci pominuly.⁴

V křesťanství je trestem, je to prokletí, jenž přichází na člověka skrze hřích. Hřích pak je čin, v kterém se člověk odvrací od poslušnosti Bohu.

16 A Hospodin Bůh člověku přikázal: "Z každého stromu zahrady smíš jíst.

17 Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti."⁵

17 Adamovi řekl: "Protože ses poslechl svou ženu a jedl ze stromu, z něhož jsem ti jíst zakázal, země bude kvůli tobě zlořečená! Po všechny dny svého života z ní budeš jíst s útrapami;

18 bude ti plodit trní a bodláčí a ty budeš jíst plnň byliny.

19 V potu tváře budeš jíst svůj chléb, dokud se nevrátíš do země, neboť z ní jsi vzat. Prach jsi a v prach se obrátíš!"⁶

⁴ Zjevení Janovo 21:3 – 4 (Všechny uvedené biblické citace pocházejí z Českého ekumenického překladu)

⁵ Genesis 2:16 - 17

Každý hřích si žádá smrt, je to provinění, po kterém má následovat trest. Každý člověk podléhá vině, nikdo není dokonalý a takto by všichni měli být vystaveni smrti.

12 Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.⁷

Je přitom třeba mít na mysli, že slovem Adam se zde nemyslí jednoho konkrétního člověka, ale lidský druh jako celek.⁸

Jak můžeme vidět, smrt je tady chápána jako přímý následek hříchu, tedy neposlušnosti Bohu. Je explicitně něco špatného, je trestem. Jak se tedy stalo, že se její pojetí tak radikálně změnilo v něco, co je bránou k lepšímu životu? Jako něco, co svým způsobem je pro věřící nadějí a vysvobozením?

Vina či hřích, to je něco, co odděluje člověka od Boha, jelikož Bůh je svatý a jako takový nenávidí hřích a s ničím hříšným – nečistým, nemůže přijít do styku. Vinu je tedy potřeba smazat, odstranit, tou cestou, která k tomu vede, je ve starém zákoně smrt.

Smrt je odčiněním přečinu hříchu.⁹ Jelikož Bůh chtěl dát lidstvu šanci, dovolil přinášet zástupné oběti. Oběti, kdy cenu za hřích, tedy smrt, platí místo člověka zvíře.¹⁰

Ve Starém zákoně je tím, kdo oběť přináší, jednak člověk, jednak kněz. V novém zákoně se oběť za hřích přesouvá na osobu Ježíše, kdy ten, jako vtělený Bůh – tedy jediný spravedlivý a bez hříchů, přichází na zem, sám se stává veleknězem a zároveň i sám zaplatí cenu za vinu, zaplatí krví, tou, jenž předtím bylo nutné neustále prolévat skrze zvířecí oběti. Ježíš se tak stává dokonalou náhradou jak kněžské starozákonní funkce, tak každodenní obětí za hřích.¹¹ Cena, kterou bylo nutno zaplatit, je jednou

⁶ Genesis 3:17 - 19

⁷ Římanům 5:12

⁸ DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach*. Praha: VOLVOX GLOBATOR 1998, s. 280.

⁹ viz. také DAVIES, J. Douglas. *Stručné dějiny smrti*, s. 59.

¹⁰ Leviticus 1:2 - 4

¹¹ Židům 4:14 – 7:28

provždy krví jediného nevinného zaplacená a není ji třeba opakovat – přístup k Bohu je tedy skrze Ježíše provždy otevřen.

Delumeau Křesťanské učení o prvotním hříchu shrnuje do čtyř bodů:

1. Zlo od počátku provází člověka. 2. Zodpovědnost za zlo (do značné míry) se přenáší na člověka, není Boží vinou. 3. Lidská smrtelnost je důsledkem dědičného hříchu. 4. Vykupitel – Ježíš, spasí, osvobodí člověka.¹²

Smrt je tedy něco zlého, nečistého, je to trest, radikální odstranění přečinu. Tato úloha smrti trvá od počátku a co je důležité, nikdy zcela nemizí, jen se uchyluje do pozadí a je doplněna novým zákonem o úlohu zcela novou. Přestože trest za hřích je v Ježíši naplněn, smrt stále pro lidstvo platí, nicméně je to už pouze smrt fyzická, smrt těla, která ale předznamenává spasení a vzkříšení k dalšímu, lepšímu životu. Lepšímu proto, že už nebude zatížený zlem, které je přímým důsledkem hříchu.¹³ Smrt je tedy obohacena o novou funkci, a to o osvobození z nedokonalého, prvotním hříchem postiženého života. Takto dochází v křesťanství k radikální proměně a zcela k obrácení významu smrti.

Zároveň je nutno upozornit, že po většinu raného novověku právě křesťanství je teoretickým i filosofickým základem společenského vnímání smrti.

2.3.1 Důvěrný vztah ke smrti

To, co nejvíce charakterizovalo vnímání smrti v období předcházejícím radikálním novověkým společenským změnám, je zcela jistě „důvěrný vztah ke smrti“, nebo jak to nazývá Ariès „ochočená smrt“.¹⁴ Je to postoj, kterého kořeny můžeme jednak hledat v náboženských doktrínách, nicméně jeho základy jsou daleko hlubší. Vyplývají ze způsobu života v neustálém společenství s mrtvými, tak jako i z vysoké úmrtnosti. Smrt je něco, s čím je člověk každodenně konfrontován.

V období středověku se křesťanské hřbitovy přesouvají ke kostelům, ty se následně s nimi posunují stále více do měst. Z hřbitovů se na dlouhou dobu stávají

¹² Srov. DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach*, s. 277 - 278.

¹³ Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 1: Doba ležících*. Praha: Argo 2000, s. 13.

¹⁴ Tamtéž, s. 43.

náměstí, trhy, jarmarky, veřejná prostranství. Hřbitov je středem kulturního a společenského života.¹⁵ To, co dnes vnímáme jako úctu k mrtvému tělu, není ještě pociťováno a přítomnost často rozkládajících se nebožtíků nebrání nejběžnějším lidským činnostem či potřebám. Takovým jako prodávání chleba, řešení soudních sporů, či třeba romantická schůzka dvou milenců. Každodenní styk s mrtvými vedl u živých k důvěrnému a často až lhostejnému vztahu.¹⁶

2.3.2 Jistota vzkříšení

Tato blízká společnost dvou křiklavě rozdílných světů byla umožněna teologií, která dávala důraz na vzkříšení. Jakkoliv křesťanství má v sobě implicitně přítomný důraz na věčný život a odpuštění hříchů z milosti, z Boží lásky, takže nezasloužené, neustále se objevují snahy si posmrtný život nějak zajistit, pojistit či zasloužit. Jedinou podmínkou a zároveň zárukou vzkříšení by mělo být přijetí Ježíšovy oběti a život, vedoucí k neustálému prohlubování vztahu s Bohem.

První známku nejistoty však už můžeme vysledovat v pohřbívání *ad sanctos*, čili u svatých. Tito bohabojní zemřelí měli zajistit svou přítomností pro okolní pochované jednak ochranu a jednak Boží přízeň při vzkříšení. Jako lidský prvek. Bůh, obměkčen čistotou svatého bude brát zvláštní ohledy na ty, jež u posledního soudu budou v jeho blízkosti. V každém případě toto zaváhání umožnilo přesun pohřbů do kostelů a následně učinilo z kostelů společenské centrum. Kostel a tím i hřbitov, protože hřbitovy bez kostelů se přestaly vyskytovat,¹⁷ počal být místem ochrany, místem zvláštní duchovní přízně a mrtvý tímto aktem přestal být něčím nečistým, ale stal se žádoucí ochranou.¹⁸ „Dotek mrtvých už přece ani nezensvěcoval, ani neposkvrňoval.“¹⁹

¹⁵ Srov. LORENZOVÁ, H. - PETRASOVÁ, T. *Fenomén smrti v české kultuře 19. století : sborník příspěvků k 20. ročníku symposia k problematice 19. století*. Praha: KLP 2001, s. 19.

¹⁶ Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 1: Doba ležících*, s. 84 -91.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 69.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 51.

¹⁹ Tamtéž, s. 71.

U Arièse můžeme vidět další vývoj úkonů, které mají buď pojistit, nebo přímo zajistit spásu. Ať to ale je pohřbívání u svatých, rozhřešení, poslední pomazání, zádušní mše, přímluvy svatých a podobně, mechanismus a smysl je stejný. Pro spásu je potřeba něco dělat.²⁰ Je zde vidět hluboký vnitřní potlačovaný strach ze smrti. Obava, která s postupem času narůstá, ne však obava ze samotné organické smrti těla, ze smrti jedince jako zániku a konce, ale obava z dalšího osudu po smrti.

2.3.3 Smrt jako brána

Člověk té doby, pokud byl pokřtěným křesťanem, který se pro smrt dostatečně zajistil způsobem, který zrovna byl považován za vhodný, se mohl s klidem a důvěrou odevzdat do náruče smrti. Smrt nebyla hrozná. Nebyla to jenom blízkost a každodennost umírání, byla to především důvěra ve smrt, totiž že smrt není koncem, který si dovilil smrt „ochočit“.

Smrt se stála bránou, přechodem do dalšího života.²¹ Nemusela být obávána. Smrt byla bezzubá, ztratila prostředek, kterým by mohla strašit a děsit. Dovolila tak nevídanou odevzdanost v umírání.

Byli tedy lidé zcela bez strachu ze smrti? Nikoliv. Jak už jsem naznačil, ideální vztah důvěry kazily pochybnosti, které s časem stále více narůstaly. To, co však lidi děsilo, nebyla smrt samotná, ale možnost trestu či nepřijetí, které mohlo následovat.

²⁰ Kerrigan o středověku hovoří jako o vychytralém účetnictví spásy, mě se ten termín hrozně líbí, sám bych ho ale rozšířil na mnohém delší dobu, v některých místech by se takto dalo hovořit i o devatenáctém století. (srov. KERRIGAN, Michael. *Historie smrti*, s. 91.)

²¹ Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 1: Doba ležících*, s. 26

2.3.4 Smrt bezvěrců, nepokřtěných, zločinců a těch v klatbě

Smrt tedy byla pro křesťany důvěrně známá a povětšinou s celkem vlídnou tváří, to ale neplatilo o těch, kteří z nějakého důvodu zemřeli jako bezvěrci, či snad se stigmatem hříchu nebo bez vykonání příslušných předsmrtných opatření.

Velmi důležitým se tedy stal křest novorozeňat, šlo totiž o jejich duši, a pokud zemřely pokřtěné, nebyl zde důvod ke smutku.

Také zločinci podléhali společensko-náboženské ostrakizaci. Trest na zemi odsuzoval zločince i posmrtně, pokud ne ve vnímání teologické inteligence, pak v očích laiků určitě²² – i když to je oblast, ve které ke konci středověku došlo ke změně a byli to právě laici, kteří začali odsouzení k smrti pohřbívat a zasadili se i o poskytování duševní útěchy.²³

Dlouhou dobu bylo neposkytnutí poslední svátosti smíření uvalováno (jak důsledně?) i na další přečiny, jako třeba smrt ve válce, sebevražda, kacířství nebo třeba hraní karetních (a nejen karetních) her.

Zde se projevuje ještě více nedostatek úcty k mrtvému tělu. Ti, kterým nemohly být poskytnuty obvyklé křesťanské svatosti, nebyli hodni ani křesťanského pohřbu, protože kostelní půda byla považována za posvátnou. Jejich těla byla pohazována za městem na mrchoviště nebo nechávána dlouhé měsíce i roky pod šibenicemi a na hradbách měst a podobně.²⁴

2.3.5 Náhlá a ohlášená smrt

Posledním jevem ochočené smrti, který rozhodně nebyl (až do romantismu) považován za dobré znamení, byla náhlá smrt. Smrt se totiž až do novověku ohlašovala.²⁵ Každý umírající zbožný křesťan věděl s předstihem, že přichází jeho konec, a tak má možnost si dát do pořádku lidské záležitosti. Věnovat se dobročinnosti, usmířit se,

²² Srov. tamtéž, s. 25 – 26.

²³ Srov. tamtéž, s. 64.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 63.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 22.

odpykat hříchy, zařídit záležitosti jmění, zajistit posmrtnou ochranu. Smrt se mohla ohlašovat nadpřirozeně, zázrakem, nebo tak nějak lidsky, kdy umírající sám poznal, že se blíží jeho konec.

Je to velmi důležitý faktor pro pochopení důvěrností mezi člověkem a smrtí. Člověk před smrtí neutíká, nemusí se jí obávat, není jí zaskočen, neumírá náhle. Smrt je pomalá, často se umírá, nebo raději čeká na umírání, i několik dnů či týdnů. Život sice ještě není, tak jak tomu bude později, přípravou na smrt, nicméně samotná smrt je natolik zdoluhavý proces, že tuto úlohu doby přípravy přebírá dostatečně dlouhé umírání.

Jak poznamenává Ariès, ten kdo nepřijímá smrt, kdo se nechce smířit s prostou skutečností, že má zemřít, je výstředním podivínem. Ještě v 17. století se společnost takovým lidem krutě posmívala.²⁶

„Náhlá smrt narušovala řád světa, v nějž každý věřil, byla nesmyslným nástrojem náhody, jenž na sebe někdy bral podobu Božího hněvu.“²⁷ Ten, kdo zemřel nečekaně, různí poutníci, utopenci, ztracení v lesích, ale i třeba někteří nemocní, zavraždění a podobní nešťastníci, byli, pokud už ne přímo Bohem potrestáni, pak alespoň zcela zjevně zbaveni Boží milosti a to v podobě nedostatečného času na umírání. Takové věci byly krajně podezřelé a setkávaly se s nelibostí.

2.3.6. Shrnutí důvěrné smrti

Tedy výchozí stav rozumění smrti, ve kterém společnost vstupovala do novověku, by se dal shrnout pod pojmem důvěrnosti, smíření, přijetí či snad dokonce nějaké chladnosti až bezcitnosti a lhostejnosti. Smrt sama o sobě nebyla hrozná, smrt byla pouze bránou, nástrojem vyššího Božího záměru. Pokud se smrt setkávala se strachem či nepřijetím, tak to bylo převážně v kontextu posmrtných následků, které s sebou mohla nést, to znamená, smrt byla děsivá jen pokud probíhala bez požehnání, doprovodu a pomoci církve.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 21 – 22.

²⁷ Tamtéž, s. 23.

Ariès trefně poznamenává, že „[...] pozůstalí vlastně bědují sami nad sebou, protože zesnulý je opustil a oni, rázem bezbranní, se bez něj nedokáží obejít.“²⁸ Smutek se tedy netýká vlastně smrti osoby, ale raději ztráty, kterou tím společnost utrpí.²⁹

To, co umožnilo důvěrný vztah ke smrti, byla jednak její všední blízkost, jednak křesťanská pozitivní teologie naděje (a víra v možnost, že si ji nějakým konáním za života můžeme pojistit).

Celé období bylo charakteristické společenským vědomím toho, že odpověď na otázku „Co?“ (Co je po smrti?) je dobře známá a tudíž není důvod na ni hledat odpověď. Daleko významnější pro lidi oné doby byla otázka „Jak?“ (Jak se připravit na to, co je po smrti?).

2.4. Vrchol strachu a nejistoty – agónie – selhání důvěrné smrti

Postoj, který se tak trochu vymykal tomu, o čem jsem doposud hovořil, je souboj o duši na smrtelné posteli. Je to jev konce středověku a chtěl bych se o něm zmínit dříve, než se posunu ke změnám, které začaly provázet důvěrné pojetí smrti v raném novověku.

Z mého pohledu je souboj o duši na smrtelné posteli takovým selháním ochočené smrti. Podstatou ochočené smrti by totiž měl být její dobrý vztah s lidmi, se společností. Důvěrné obeznámení se smrtí je ve své podstatě kladné. Předpokládá znalost smrti a také znalost způsobu, jak si zajistit dobrou smrt. Se smrtí se v podstatě vypořádává, a tak by měla odstraňovat strach z ní. To, co se ale stalo na konci středověku, vedlo k přímému

²⁸ Tamtéž, s. 184.

²⁹ Je potřeba však rozlišovat mezi silným vědomím ztráty blízké osoby, ke které dochází v devatenáctém století skrze zintimnění osobních vztahů a mezi ztrátou, kterou nese celé společenství svázané s mrtvou osobou konkrétními účelnými vztahy. V prvním případě jde o ztrátu osobnosti v její jedinečnosti a originalitě – v její individualitě, v druhém případě jde možná daleko více o ztrátu osoby, která byla nositelem nějaké funkce. Tak třeba v prvním případě pokud v rodině zemře otec, pak je to ta konkrétní osoba, která bude postrádána, v druhém případě to bude daleko více funkce otce, ochrana a výživa, kterou zajišťoval a poskytoval. Bude postrádán pro své schopnosti, ne pro své zvláštnosti. Tak třeba v postavě Rolanda umírá především schopný rytíř. Jsou to jeho skutky a schopnost tyto skutky vykonávat, které budou postrádány.

opaku. Místo k odstranění strachu skrze důvěru ve smrt a ve vlastní možnosti pojištění si jejího zdárného výsledku, došlo k navršení a nakupení ze strachu právě z důvodu její transparentnosti.

Všechny pochybnosti, které původně vedly k většímu klidu umírajícího, totiž předsmrtné obřady, mající naklonit si věčného soudce, se nakupily v jeden vrcholný moment a to ve chvíli umírání.

Neustálá lidská nespokojenost a nejistota, jestli pro svou smrt udělali dost, došla do stavu, kdy ani umírající, přes vše, co pro svou smrt udělal, si nemohl být jistý jejím výsledkem, tedy tím, bude li shledán hodným spasení.

Poslední lidská chvíle, moment agónie, ve kterém člověk není již zcela při smyslech, mohla rozhodnout o celé následující věčnosti. V onu jednu chvíli šlo vše ztratit, nebo vše získat.³⁰ Celá duchovní plejáda, od andělů, přes neutrální smrt, po samotného d'ábla, se smekla kolem lůžka a jala se našeptávat, pokoušet, varovat, pomáhat. V dobových představách se hlavní boj odehrává právě v duchovním světě a až se nabízí dojem, že umírající je téměř jakoby návštěvník, přihlížející vlastnímu procesu, kde buď navrch získají síly dobra, či zla, a ty následně nešťastníka ovlivní dle svých motivací.³¹ Boj se neodehrává jen na duchovní frontě, umírající je doprovázen i rodinou, duchovními a přáteli, kteří se ho všichni snaží ve chvílích agónie udržet na správně cestě.

„Poslední soud tak nahradila poslední zkouška.“³² Předmětem soudu už není celý minulý život, učiněné skutky, přípravné obřady – i v nejlépe prožitém životě je možno v jedné chvíli všechno ztratit.

Požehnání komfortu jistoty, kterou nabízí klidná a důvěrně známá smrt je na nějakou dobu narušena podlým posunutím, člověk už není schopný si během svého života dobrou smrt dostatečně pojistit, a tak nejistota a pochybnosti slaví triumf. Ochočená smrt ve své úloze chlácholícího průvodce dočasně selhala. Její opětný nástup můžeme vysledovat až následně počínajíc obdobím renesance. Ještě je nutno poznamenat, že selhání ochočené smrti v podobě vyvrcholení zodpovědnosti v poslední chvíli života

³⁰ Srov. tamtéž, s. 140.

³¹ Srov. tamtéž, s. 141.

³² Tamtéž, s. 142.

nebylo doménou celé společnosti, obyčejní prostí lidé často setrvali u zažitých představ a proud projevující se hlavně ve městech a mezi inteligencí a umělci se přes ně přenesl bez vážnějších následků. Nicméně, bylo zapotřebí se zde o tomto výkyvu zmínit, jelikož pojmání smrti v následujícím období novověku z něho přímo vyplývá.

Stejně jako Ariès zde nebudu činit zvláštní rozdíly mezi protestantskou a katolickou teologií, nechci tyto rozdíly popírat, ale přikláním se k jeho názoru, že „[...] leží mimo oblast kolektivní a v obou táborech téměř totožné psychologie.“³³

2.5.1 Celoživotní smrt

Od renesance a zvláště pak s plným nástupem reformace a raného novověku začíná převládat zcela jiný pohled na smrt. Je odvrhnuто rozhodování o všem v poslední chvíli života a zodpovědnost je přenesena na život celý. Začalo být důležité nejenom, jak člověk umírá, ale i jak žije.

Možnost po prohraném životě v jedné chvíli získat spásu, dokonce začíná budit jisté pohoršení.³⁴ Už to nejsou jenom náboženské obřady, které přinášejí jistotu spásy, je to celoživotní zúčtování³⁵ – a to přesto, že zádušní kult v podobě posmrtných fundací prožívá svůj největší rozkvět. V poslední chvíli, až na výjimky zvláštní milosti, je už rozhodnuto. Ten, jenž prožil život ve hříchu, toho dobré umírání nezachrání, je to pohled, na kterém se shodla jak reformace, tak její katolický protějšek.

„Ten, kdo celý život věřil v Boha, [...] je připraven zemřít a žádnou další přípravu nepotřebuje.“³⁶ Tento vývoj se vztahuje jednak na obnovenou religiozitu, která se už nespokojí jen s účastí na obřadech církve, ale která vyžaduje osobní angažmá,

³³ ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 13.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 21.

³⁵ Kerrigan mluví taky o přenosu zodpovědnosti z církve na rodinu a na jedince. Zodpovědnost už neleží pouze na církevním obřadu, ale na samotném rozhodování jednotlivce, jednatel se tak stává pánem svého posmrtného osudu. (Srov. KERRIGAN, Michael. *Historie smrti*, s. 140.)

³⁶ ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 17.

jednak se dotýká nové potřeby přemýšlet o životě. Celoživotní smrt se stává záminkou k metafyzickým úvahám o křehkosti života, mentorem, či spíše výstrahou, která má varovat před podlehnutím svodům a iluzím hříchu.³⁷

2.5.2 Memento mori, carpe diem

Memento mori. Pamatuj na smrt. Ve stejné chvíli však *carpe diem*. Užij dne. Na první pohled dva protikladné výroky, pokud je ale spojíme a zasadíme je do obrazu, který jsme o smrti dosud načrtli, sjednotí se nám v jeden pevný celek. Zaměření se přeneslo ze smrti na život, tedy: Užívej si života, ale užívej ho tak, abys po smrti mohl vejít do nebe.³⁸

Je tady důraz jak na příjemně prožitý život, tak na jeho morální hodnotu, na dobré skutky. Už neplatí jenom momentální chvíle, momentální stav, člověk je vnímán i s jeho historií, která patří neodlučně k němu a která má svou neměnnou hodnotu – a ta je pevně zapsána.

„Smrt byla už jen prostředkem, jak lépe žít.“³⁹ Tím *lépe* se však nemíní epikurejskou požívačnost ani bezuzdné radovánky – i když i ty měly v raně novověké společnosti své místo, *lépe* znamená spořádaně, počestně, střízlivě, v čistotě, křesťansky – tedy ctnostně.

2.5.3 Návrat důvěry ve smrt

Tímto způsobem byla důvěrně známé smrti vrácena její přátelskost, předtím zneuctěná agónií. Strach před smrtí se z posledního okamžiku mohl rozložit na celoživotní konání a ztratil na své síle a impozantní působnosti. Důraz se přenesl na život. Smrt už v sobě nemá rozervanost ani hloubku prožitku konce středověku. Stává se krásnou a povznášející. Člověk už neumírá osamocen - obklopen jen o jeho duši se

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 25.

³⁹ Tamtéž, s. 17.

rvoucími přízraky, umírá v shluku přátel, mezi svými blízkými. Umírá šťastnou smrtí. Tento model vydrží až do konce 18. století, tedy do převratných změn novověku.⁴⁰

2.5.4 Proměny důvěrné smrti

Není to však jediná změna, kterou ochočená smrt podstoupila. Dalším zajímavým důsledkem byla ztráta strachu z náhle neočekávané smrti.⁴¹ Důvod je prostý. Pokud příprava na smrt se stala celoživotním procesem, který člověk začal podstupovat už v mládí, nebyl důvod, proč by musel umírat v určený, tedy známý čas. Ať zemřel kdykoliv, na smrt byl dopředu připraven. Není již tedy více nutně vyžadován speciální předsmrtný čas, na kterém by závisela spása duše. Dokonce je náhlá smrt v některých případech považována za lepší, než třeba dlouhodobá těžká nemoc plná utrpení.

Tento trend jde tak daleko, že v 17. století smrt začíná být pozitivním protipólem života. Stává se vytouženým přístavem, osvobozením od marností světa. Jak poznamenává Ariès, tato představa o blaženosti smrti a zkaženosti světa, spolu s novou religiozitou a ctnostmi jako střídmost, uměřenost, důstojnost, se stala *obecnou představou* – obecně známou pravdou prosakující skrz naskrz celou společností a zároveň celou společnost značně ovlivňující.⁴²

Smrt se tedy neohlašuje, je více mystická, abstraktní, odlidštěná, nepostřehnutelná, snad až nepřítomná v životě, zároveň ale, jakkoli se to zdá paradoxní,⁴³ je v roli životního mentora, průvodce. Stala se přirozenou a ztratila na své hrůze. Už není obávaná. Smrt je vytoužená, smrt je stále důvěrná, nevzbuzuje strach, ale touhu. Život je zaměřen na smrt, a přesto smrt formuje především život samotný.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 27.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 24.

⁴² Srov. tamtéž, s. 51 – 52.

⁴³ O paradoxnosti a protikladech ve vnímání nové etapy důvěrné smrti viz. tamtéž, s. 50.

2.6.1 Rozdělení duše a těla

Jedním z problému, kterým se zabývala evropská společnost, týkajícím se smrti, byla otázka, jestli je člověk složený ze dvou substancí – duševní a tělesné, a jsou-li tyto substance oddělitelné, a na sobě nezávislé, pokud ano, pak nakolik. Nebudu zde pojednávat o celém složitém a sáhodlouhém vývoji názoru na tuto otázku. Jen stručně, do křesťanství se názory na rozdělení duše a těla dostaly z judaismu, kde už tehdy byly příčinou rozporů, následně umocněné řeckým stoicismem a novoplatonismem prodělaly dlouhý vývoj v církevní tradici. Převažující představa po dlouhou dobu zobrazovala smrt jako spánek, čekání na vzkříšení těla, ačkoliv i tady jsou znatelné proudy zobrazující duši stoupající do nebe nebo strženou do pekla. Ostatně poslední boj v agónii takovou představu duše přímo vyžaduje. Nicméně od šestnáctého století diskuse nabírala na důležitosti, a to jak na společenském, tak na teoretickém poli.

2.6.2 Řezničina, pitva a anatomie

Ariès tento myšlenkový posun spojuje především s rozvojem lékařské, chirurgické, či raději snad bychom měli říci, řeznické – jakkoliv silné slovo se to může zdát - praxe. Ještě na počátku dvacátého století, když George Orwell píše o nemocnicích, vzpomíná na příšerné podmínky a hrůzy, které tyto instituce a obecně osoba lékaře či chirurga, vyvolávaly do první poloviny 19. století. Popisuje pacienta, který je především pro lékaře vzorkem a je o to přitažlivější, oč zvláštnější a zajímavější má nemoc. Do špitálu se nechodilo vyléčit, do špitálu se chodilo umírat, nebo se učit medicínu. Orwell v povídce *Jak umírají chudí* poznamenává:

„Uvážíte-li, jaké asi musely být operace bez anestetik a jaké doopravdy byly, nemůžete nezačít pochybovat o skutečné motivaci lidí, kteří je prováděli. Krvavá představení, která studenti tak dychtivě očekávali, [...] byla ostatně víceméně zbytečná: pacient, který nezemřel v důsledku šoku, zemřel obvykle na gangrénu. S tím se počítalo.“

Poznávání mrtvého těla se ale stalo nejenom oborem lékařů, ale především piteven, na čemž se počali přiživovat vykradači hrobů.⁴⁴ Všeobecně se ve společnosti rozvíjel zájem o anatomii. Jakkoli se nám to může zdát dnes zvrácené, hodina anatomie – tedy pitva – se stala společenskou událostí, tak jako třeba divadlo, či obhajoba disertační práce.⁴⁵

Z takto vyostřeného zájmu, směřujícímu v té době, k zcela nové oblasti, počaly vznikat i nové otázky – například, jestli nějaká část ducha přežívá v těle až do jeho rozkladu, tedy může-li být třeba mrtvola nějakým způsobem ještě vnímat, nebo je-li duch zcela něco jiného, odděleného.⁴⁶ Jak ještě ukážu, v 19. století vyhrála představa úplné oddělitelnosti, tedy dualismu.

2.6.3.1 Filosofické základy - Descartes

Anatomie však není jediným zdrojem podobných názorů. Stejně, jako v praktickém životě byly povzbuzovány zvědavosti, tak vznikaly i na teoretickém podloží. Snad nejdůležitějším přelomem ve filosofii 17. století byl Descartes a jeho radikální obrat k subjektu. Ačkoliv cíl této filosofie není dumání nad smrtí, ale směřuje k získání jistoty existence světa, má zároveň v sobě důsledky i pro chápání smrti, a to především skrze zosťvený dualismus, který je zde nastolován.

Pro Descarta jsou reálně existující dvě substance, je to *res extensa* a *res cogitans* – věc rozlehlá a věc myslící, tedy vlastně dalo by se říci tělesná a duševní substance.⁴⁷

To, co je tělesné, je charakteristické tím, že má určitou rozlehlost, že je matematicky (geometricky) uchopitelné, kvantifikovatelné. Naopak, co je duševní, je nemateriální, nemá místo ve smyslu postihnutelem světě. Projevuje se myšlením. Tyto

⁴⁴ Srov. KERRIGAN, Michael. *Historie smrti*, s. 147.

⁴⁵ Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 88 – 90.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 78.

⁴⁷ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 167.

dvě sféry jsou od sebe přísně oddělené, člověk je jediným místem, kde dochází k propojení myšlení a tělesnosti.⁴⁸

Jelikož obě sféry jsou oddělené, smrt se týká pouze těla, duše je tělesnou smrtí nedotknutelná. „Smrt je pro Descarta jen konec stroje, který nazýváme naším tělem.“⁴⁹

Na první pohled je zde nádherně viditelná paralela k platonismu a zároveň k lidovým (ještě dnes rozšířeným) pověrám vnímajícím duši a tělo jako dvě odlišné entity. Tělo tělesné, zkažené, pomíjející, podléhající rozkladu, duši jako vyšší čistou, téměř dokonalou substanci, nezatíženou omezeními těla, fyzikálními zákony či pomíjením – tedy smrtí.

Descartes získal mnoho pokračovatelů zvláště z řad nábožensky zaměřených okazionalistů. Stejně tak jeho filosofie měla mohutný ohlas ve společnosti a dovolím si tvrdit, že myšlení společnosti jako takové, výrazně formovala a dopomohla k dlouhodobějšímu vítězství představy člověka jako dvou odlišných a oddělených, na sebe neredukovatelných složek.

2.6.3.2 Spinoza - monizmus těla a duše

Na druhé straně proti Descartovi by mohl stát Benedictus Spinoza. Descartes si zvolil za svou výchozí doktrínu dualismus, Spinoza dal přednost monismu, totiž přesvědčení, že existuje pouze jedna dokonalá substance – tedy Bůh – a vše ostatní jsou její atributy. V Bohu existuje nekonečně mnoho atributů, člověk však poznává pouze dva a to právě myšlení a rozlehlost.⁵⁰

Co je pro nás důležité, je však to, že Spinoza je reprezentantem pohledu, který spojuje duši a tělo v jednotu. Není žádné oddělení duše a těla, dojem rozdělení vzniká pouze z toho, že jedna substance se projevuje různými atributy – to však není skutečnost, je to pouze způsob lidského vnímání. Tedy mrtvola by klidně mohla obsahovat zbytkové stopy života, nebo třeba znovu začít fungovat, žít – probrat se z klinické smrti.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 168.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž, s. 169.

Ačkoliv samotný Spinoza, z důvodu svého podivínství a radikálních závěrů jeho filosofie, kdy nakonec není nic jiného, než pouze Bůh⁵¹ - tedy není ani žádná osobní nesmrtelnost, nijak zásadní vliv na širší vrstvy společnosti neměl, rozhodně se ale stal inspirací pro jiné velikány pozdější doby, jako je třeba Hegel a další teoretikové absolutního principu.⁵²

2.6.3.3 Bůh – základní princip filosofie

Na co bych rád upozornil u obou mnou zmíněných představitelů filosofie,⁵³ je jejich stále věrný vztah k Bohu. Není to ještě neosobní, nezúčastněný Bůh deismu, *Deus ex machina*, která pouze zajišťuje fungování skutečnosti – i když první prvky filosofického boha lze pozorovat už i tady – je to pořád svrchovaný Bůh, který je brán zcela vážně jako základní princip fungování skutečnosti. Ne proto, že skutečnost takový princip potřebuje, ale proto, že si ji bez něho zatím pořád ještě nelze představit. Bůh je stále ještě centrem, sluncem, a to jak lidové, tak i vzdělané společnosti. Smrt pak pořád ještě znamená, v takové či onaké formě, návrat k Bohu – ať v podobě ráje nebo jakéhosi splnutí - či jiného posmrtného přetrvávání, rozhodně ne však zániku nebo nicoty.

2.6.3.4 Empirismus těla

Linií, kterou je určitě záhodno v souvislosti s tématem zmínit, je anglický empirismus. Jednak proto, že právě v tomto proudu se začínají rýsovat první prvky pozdější rozsáhle sekularizace devatenáctého století, totiž přístupu k poznání založeném výlučně na empirii, a tak odmítajícím, či aspoň zpochybňujícím, jak Bůh, tak posmrtný

⁵¹ Dochází tady k popření lidské individuality, lidské výjimečnosti či jedinečnosti - a to není nikdy pro člověka příjemné – zvláště pak v evropské kultuře, která stále více počínala klást důraz na individualitu jedince a výjimečnost.

⁵² ČECHÁK, V. – SOBOTKA, M. *Co víte o novověké filozofii*. Praha: Horizont 1984, s. 121.

⁵³ Nejen u nich, týká se to většiny filosofů až po dobu osvícenství.

život,⁵⁴ jednak z důvodu trochu odlišného přístupu k duši. Je to právě empirismus, kde se poprvé výrazněji u Davida Huma ukazují náznaky znevážení duše a její degradace pouze na svazek vjemů, percepce.

Hume vychází z předpokladu, abychom mohli mluvit o myslící substancí, potřebovali bychom mít její ideu, nicméně podle empirismu, nic není v rozumu, co nebylo předtím ve smyslech, nejsou žádné vrozené pojmy, a ideu „Já“, či ideu jednoduché myslící substance, dle Huma, ze smyslů získat nemůžeme. Víme jen o našich percepcích, tedy to, čemu říkáme „Já“, je pouze svazkem vnímaných percepce. Nicméně sám Hume s tímto závěrem není spokojený, jelikož jak sám uznává, není schopen dodat pouto, kterým by ony percepcie držely pohromadě.⁵⁵ Cesta je však naznačena, může být tělo, které ke svému fungování nepotřebuje duši, popřípadě tělo, kterého duše bude jen jeho vlastním, na tělu zcela závislým produktem. Může být tedy smrtelné tělo, se kterým umírá i duše – a z Humovy kritiky jakéhokoliv náboženství, a tedy i posmrtného života, tuto cestu můžeme výrazně cítit. Pokud Hume nebyl atheistou, agnostikem byl zcela určitě.

2.6.3.5 Shrnutí pojetí duše a těla ve filosofii 17. a 18. století

Na filosofické scéně sedmnáctého a osmnáctého století je několik vzájemně soupeřících koncepcí⁵⁶:

Dualismus, tedy dvě složky (substance), duševní a tělesná, kdy obě jsou na stejné úrovni. Duše je pak nesmrtelná.

⁵⁴ Chci upozornit, že toto se týkalo především pozdějšího domyšleného empirismu. U Locka a Hobse takové myšlenky nenajdeme, naopak, stojí ještě pevně v rámci křesťanských konfesí. (srov. např. RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENEH 2004, s. 78.) Možná by se dalo říci, že empirismus, zvláště po Humovi, skýtal výbornou živnou půdu pro proti-církevní a atheistické myšlenky, které s sebou přinesla doba francouzského osvícenství a 19. století obecně.

⁵⁵ Tamtéž, s. 410.

⁵⁶ Mezi filosofické koncepce toho období by se dal zařadit ještě minimálně pluralistický idealismus, jelikož si ale myslím, že pro mou práci není podstatný a ani ve společnosti nedosáhl většího ohlasu, nebudu ho uvádět.

Monismus, kdy duše a tělo jsou pouze různé atributy jediné substance – Boha – a ačkoliv duše nemá osobní nesmrtelnost identity, její nesmrtelnost je zaručena právě věčností Boha, jímž je vše.

Monismus, vlastně *materialismus*, který redukuje duši na výtvar materiálu a duše tedy není nesmrtelná, zaniká s tělem – jak nadále uvidíme, každý z těchto přístupů, vzniklých v období raného novověku, najde v devatenáctém století své zastánce.

2.6.4 Shrnutí rozdělení duše a těla

Jak jsem už předznamenal, ačkoliv názor, že člověk existuje ve dvou spojených leč rozdílných složkách, nebyl názorem jediným, stal se v raném novověku postupně názorem převažujícím, což jak si ještě ukážeme, bude mít pro devatenácté století závažné důsledky. Byl to právě tento názor, který umožnil širokým lidovým vrstvám přijmout do svého vědomí víru v očistec, stejně tak jako dovolil transformování křesťanské víry v různé formy deismu, spiritismu či popřípadě k vzniku prvních sympatií k východním naukám. Dokonce bych se odvážil tvrdit, že je to názor, který v mnohém ustál i novodobou ofenzívu ateismu a ještě dnes, v naší postmoderní společnosti se s ním můžeme často setkat. Dokonce i u agnostických či k jakémukoliv nadpřirozenému skeptických lidí můžeme zaslechnout slova naděje na posmrtné setkání se s rodinou, přáteli a podobně. Paradoxně, je to jeden z nejstarších názorů na smrt – počíná už ve starověkém Řecku⁵⁷ – a zdá se, že přes časté střídání formy, ve které vystupuje, i jedním z názorů nejživotnějších.

⁵⁷ A nejenom tam, obdobné představy by se daly najít i na jiných místech v jiných kulturách – ačkoliv často stále ještě spojené nějakým způsobem s tělesnými ostatky. Dokonce se zdá, že často oba pohledy – tedy dualismus a monismus, jakkoli to zní podivně, splývají dohromady. Tak například pro Egyptana je nezbytně nutné, aby jeho tělo zůstalo neporušené, tedy jeho část zůstává i po smrti v tomto světě, avšak jeho samotný posmrtný život se odehrává už ve světě jiném, který je duchovní, nicméně je stále spojen s reálným světem. Stejně tak Řekové sice odcházejí do Hádu či na elysejská pole, přece však mrtvý musí do úst při pohřbu dostat minci, která duši zaručí přepravu přes řeku mrtvých – Styx. Mrtvé tělo je jakýmsi až magickým pojítkem mezi živými a duší zemřelého, pokud ne napořád, jako v Egyptě, pak

Zarážející však je, že na první pohled celkem náboženské mínění, úzce spjata s duchovnem, v mnohém právě jako první, jak se ještě pokusím ukázat, povolilo těsnou vazbu náboženství a otevřelo cestu k novým způsobům vnímání smrti a posmrtného, tak jako i revizi samotného náboženství. Otázkou, na kterou si však netroufnu odpovědět, zůstává, „co bylo dříve, vejce nebo slepice“ – tedy jestli tento názor opravdu vedl k rozvolnění v názorech jiných, nebo naopak celkové proticírkevní tendence pouze využily tohoto názoru jako zajímavé cesty pro rozšíření možných obzorů. Pro mě nejschůdnější cestou bude asi šalamounsky a zároveň trochu povrchně říci, že si myslím, že velké změny ve společnosti nikdy nejsou zapříčiněním jednotlivosti, ale vždy se celkový proud změn skládá z mnoha doplňujících se jednotlivostí a každá z nich má svůj určitý podíl na věci.

2.7.1 Deismus, atheismus a odmítání církve – tedy osvícenství

To, co přímo předcházelo devatenáctému století, co se stalo takovým úvodem do nové doby, bylo bezesporu osvícenství. Zároveň osvícenství byla i vlna, která nakumulovala různé, do té doby spíše podivínské názory a udělala je, alespoň mezi vyšší společností, veřejnými. Zpopularizovala je tak, aby v devatenáctém století ony názory mohly proniknout do společnosti a stát se téměř lidovými⁵⁸ Taktéž osvícenství byl směr, který svým důrazem na rozum vážně počal nahlodávat, pokud ne náboženství samotné, tak především církev a tradiční pohled na Boha.

2.7.2 Deismus

Snad nejvýraznějším prvkem v tomto směru se stal deismus – tedy rozumový Bůh filosofů. Pojem deismu prvně sice vystupoval jako synonymum theismu, nicméně

tedy alespoň dočasně – hranice je často vymezená druhým pohřbem. Nicméně to je téma mimo mou práci a tak bych odkázal jen na četnou antropologickou či historickou literaturu.

⁵⁸ NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international 2006, s. 198.

postupně vykryštoval v racionalistickou monotheistickou nauku o Bohu.⁵⁹ Deismus byl připraven rozlišením mezi racionální oblastí vědění, která podléhá přísným lidským soudům a mezi oblastí zjeveného náboženství. Wolfgang Rod uvádí jako hlavní protagonisty tohoto uvažování, jednak Descarta, následně třeba Locka. Tam, kde pak Lock stále ještě přiznává zjeveným pravdám určité místo, tam deisté udělali dělicí čáru. „Podle jejich názoru je sice Boží existence dokazatelná, ale přímé Boží zjevení je neudržitelné.“⁶⁰

Zajímavé je, že tento směr je v odmítání toho, co není racionální, velmi podobný, ač opačným způsobem, empirismu, hlásajícímu odmítnutí všeho, co není zkušeností ověřitelné. Nová doba klade důraz na lidský nárok na ověřitelnost vědění – liší se jenom prostředky, které považuje za adekvátní.⁶¹ Racionalitu nebo empirii.

Začíná zde vystupovat nový model člověka, který už není v pokoře skloněn před Boží všemohoucností a jen přijímá, co je mu dáno, ale který stojí jako soudce. Který si klade nárok na posuzování pravdivosti a skutečnosti – včetně skutečnosti Boha, posléze i etiky, morálky, systému vlády a způsobu každodenního života. Ariès tento zvrát, ač trochu v jiném kontextu, velmi barevně popisuje jako nový typ satanismu, kdy novodobým satanem se stává člověk, který znásilňuje přírodu a novodobým pokušitelem je místo satana nadčlověk.⁶² Znásilnění přírody je ulpěla víra, že ji člověk ovládne, a ovládání počíná poznáním, souzením. Nárokem rozumu na skutečnost. Nadčlověk pak je ideál člověka osvobozeného od neracionálních předsudků minulosti. Osvobozeného od náboženství, tradice, pověr, osvobozeného od minulosti.

Samotný deismus vystupoval v několika různě radikálních formách, od pouhého odmítání některých dogmat církve a racionalizace náboženství až po představu „zahálejšího Boha“, který je pasivní a do světa se nevměšuje, nezasahuje. V tomto duchu Ježíš začal být pojímán jako učitel humanismu, jeho zázraky byly vnímány jako

⁵⁹ RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*, s. 190.

⁶⁰ Tamtéž, s. 191.

⁶¹ Srov. NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 199.

⁶² Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 119.

mytologizace - výplod jeho současníků a jejich nedospělé doby, a křesťanství se mělo vzdát své metafyziky.⁶³

V řadách deistů bychom našli osobnosti jako Shaftesbury, Voltaire, Diderot, d'Alambert a mnohé další.

2.7.3 Voltaire, odmítání církve

Jev, který se s deismem přímo pojí, ačkoliv na něm není úplně závislý, je osvícenské odmítání institucionalismu církve. Toto odmítání má z části své kořeny právě v racionálním zavržení zjeveného, z větší části však je založeno na špatném morálním stavu tehdejší církve.

Tak třeba například Voltaire vyčítá křesťanství, že po spojení s platonismem a rozvinutí dogmatických teologických systémů, nemá s Ježíšovou naukou už nic společného. Stejně tak kritizuje množství denominací, které se mezi sebou podstatně liší, protože dle něho pravé náboženství může být pouze obecné, čili přístupné všem. Měl by to být tajemný hlas Boží, který mluví ke všem lidem a ne zjevení přístupné pouze jisté elitě.⁶⁴

Také se zde objevuje daleko praktičtější přístup k náboženství, kdy náboženství má své místo především díky své užitečnosti. Proto Voltaire může prohlásit: „Kdyby Bůh neexistoval, museli bychom jej vymyslet.“⁶⁵ Náboženství není už ospravedlněno svou pravdivostí, svrchovaností či zjevením, je ospravedlňováno svou potřebností pro společenský řád a morálku. Dokonce často je na morálku i degradováno.

⁶³ NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 202.

Ještě bych rád poznamenal, že pokud Nešpor hovoří o deismu, pojímá ho pouze v jeho vyhrocené podobě. Já se ve své práci přikloním k Rödovu daleko širšímu pojetí, kdy v deismu jsou vnímány i značně jemnější proudy. (RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*, s. 191)

⁶⁴ Tamtéž, s. 228 – 229.

⁶⁵ Tamtéž, s. 230.

Nutno dodat, že náboženství zbavené metafyziky, či proměněné pouze na etiku, popřípadě na společensky užitečnou instituci, ztrácí svou vypovídací hodnotu o smrti a posmrtném životě – je tedy zbaveno jedné ze svých prvotních a základních funkcí.

2.7.4 Holbach, Atheismus

Dalším názorem, který se v osvícenství začal otevřeně projevovat, byl atheistický materialismus. Jeho asi nejpřednějším propagátorem byl P. H. D. von Holbach, který, ačkoliv nebyl nijak originální, ve svém díle představil shrnující, autoritativně podaný popis materialisticko-atheistické pozice osvícenské filosofie.⁶⁶ Holbach navazuje na atomismus, tak jako i na empirismus, je mu blízký individualistický hédonismus. Morálku a politiku omezuje na užitečnost a jakékoliv metafyzické spekulace vnímá jako zábranu přirozené touhy po štěstí.⁶⁷

„Uctívat něco, co nedokážeme poznat, znamená neuctívat nic; věřit v něco, co nedokážeme pochopit, znamená nevěřit vůbec v nic [...]“⁶⁸

Hlavní kritika náboženství směřuje k jeho protikladnosti ve vztahu k rozumovému poznání. Náboženství nemá na mysli blaho lidí, ale omezuje je a využívá je jako nástroje pro účely několika málo jedinců. Dále pak vyvolává zbytečné konflikty mezi přívrženci různých teologických postojů (včetně deistů), protože stejně všichni věří pouze fikci. Tyto fikce pak nemohou být užitečné ani útěšné, protože pravda je vždy lepší než lež. Obzvláště nebezpečné je, že nerozumnost náboženských postojů se pak šíří a ovlivňuje i další oblasti – vede v nich k iracionalitě a ke špatným výchozím přejímaným předpokladům.⁶⁹

Jak později ještě uvidíme, jsou už zde kořeny pozdější Feuerbachovy koncepce geneze náboženství. Holbach vidí vznik uctívání Boha ve vzývání projekce vlastního Já.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 285.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 286.

⁶⁸ HOLBACH P. *Letters à Eugénie* in RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*, s. 286.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 288.

Člověk má tendenci vztahovat příčiny nepoznaných a nepochopených procesů k fiktivním skutečnostem. Fiktivní skutečnosti však nemohou být zcela cizí, protože by neplnily svou vysvětlovací úlohu. Musí být blízké, nějak známé, protože jen tak mohou uklidnit a zbavit člověka strachu z neznámého, neovládaného, náhodného. Jen známá a blízká skutečnost, i když ve své podstatě vymyšlena, může vnést do chaotického světa rozumový řád příčin, následků, účelů a důvodů. Je tedy potřeba fikci analogicky přizpůsobit k něčemu známému - co pak může být bližší, než lidský obraz?⁷⁰ Člověk tedy stvořil Boha ke svému obrazu. Učinil tak neznámé a nechápané blízkým a srozumitelným. Hrozivou nahodilost pak nahrazuje odpovědností fiktivní všemohoucí, avšak esenciálně blízké bytosti.

Předobraz Nietzscheho bychom zase v Holbachovi mohli vidět, co se týče jeho názoru na morálku, která podle něho je v přímém protikladu k náboženství. Náboženství totiž ničí přirozenou morálku, protože omezuje používání rozumu, ruší svobodu, znehodnocuje přirozené ctnosti atd. Morálku pak ztotožňuje s poslušností přirozeným zákonům.⁷¹

Holbach se také dotýká tématu posmrtného života. Víra v posmrtný život, dle něho, dělá lidi ustrašenými, náchylnými k manipulaci, a také je odvádí od jejich každodenního života a vede je k tomu, aby obětovali své pozemské štěstí štěstí zásvětnímu.⁷²

Už tady jde výrazně vidět tendence, které teprve v devatenáctém století dosáhnou plného průchodu. Atheismus se zde pojí jednak s novým pojetím morálky a etiky, ale také i s odlišným názorem na posmrtný život. Tak, jako i náboženství, posmrtný život se stává pouhou fiktivní útěchou a nástrojem manipulace lidí.

Tam, kde křesťanství vede k útěšné představě posmrtného života a k vyrovnání pozemských nespravedlností soudem, tam vedou deistické směry k nejistotě či neutrálním dohadům, později i k spiritismu, a atheismus zde volá po smíření s nicotou,

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 289.

⁷² Srov. tamtéž, s. 291.

s nesmyslností a koncem. Odměnou je život samotný, jakákoli iluze vede ke lži, je potřeba přijmout holou pravdu. Takové jsou první kroky ateismu.

3. Smrt v 19. století – hledání nového a modernita

3.1 Pandořina skříňka revoluce

Devatenácté století počíná velkou francouzskou revolucí. Proč zrovna tam? Je to totiž přelomový moment, kdy poprvé představy inteligence, vzniklé v osvícenství, dostaly příležitost uskutečnit se v praxi a proniknout do každodenního života velké spousty lidí. Všechny tendence, nápady, názory, zloba i naříkání, které se hromadily v literatuře, pojednou dostaly svou příležitost uskutečnit se a ověřit, osvědčit se v praxi.⁷³ Velká francouzská revoluce přejala na chvíli možnost náboženství jako morálního regulátoru a stvořila svůj kult nejvyšší bytosti.⁷⁴ Nahradila dosavad platné politické i společenské instituce, mající pověření z autority Boží či z tradice, a nahradila je lidskými výtvoři.⁷⁵ Člověk vzal poprvé ve velkém měřítku věci do svých rukou a nestyděl se za to, nesnažil se to nijak zakrývat, maskovat, schovávat se za vyšší bytost. Přiznal, že je teď tvůrcem, má zodpovědnost a je na to hrdý. Byla to první doba řízena vášní velkých lidmi vytvořených ideálů jako republika, občan, stát, svoboda.⁷⁶

Dovolím si tvrdit, že Velká francouzská revoluce byla předělem mezi dobou, kdy nad společností mělo hegemonii náboženství a dobou, kdy ačkoliv náboženství zůstalo význačnou částí společnosti, už nemělo na ni jediné a svrchované právo.⁷⁷ Člověk se na chvíli postavil na místo Boha a nic se nestalo. Nepřišel žádný Božský trest, země se nezhroutila. Svět viděl, že to jde i jinak, než to bylo doposud. Francouzská revoluce sice

⁷³ Vlastně francouzská revoluce přináší minimum zcela nových originálních myšlenek. Snad vše se už někde předtím ukázalo. Co je nového, to je uskutečnění a měřítko, v kterém se myšlenky realizují. Srov. RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*, s. 531., srov. NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 196.

⁷⁴ Srov. NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 213.

⁷⁵ Tím nechci říct, že by třeba předtím ony instituce nebyly lidským výtvořem, nicméně se takto nepodávaly a zastíňovaly se autoritou Boha.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 216.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 197 a s. 211.

byla postupně sama přetvořena, ale myšlenky, které se díky ní osvobodily a dostaly na svět, hýbaly celým devatenáctým stoletím. Z Nietzschem bychom mohli říci, *zabili jsme Boha* a pokud Bůh nezemřel, zcela jistě ztratil svou hegemonii nad skutečností lidského světa.⁷⁸

Nicméně, co je potřeba zdůraznit předtím, než se plně budeme věnovat smrti v devatenáctém století je, že se zde počínají otvírat různé cesty k chápání smrti, a to často cesty protikladné. Pokud budeme mluvit o nějakém pojetí smrti, nikdy to nebude pojetí absolutně platné. Jednou z charakteristických vlastností oné doby je právě její různorodost a pluralita názoru.

3.2 Vyhlížená krásná smrt - romantismus

Do devatenáctého století smrt vchází ještě stále zahalená představami romantismu. Smrt byla pro lidi krásná a sladká. Měla to být příjemnost, poklidný a krásný spánek, nenavozující atmosféru zděšení, ale spíše svého druhu touhy.

Ačkoliv bychom čekali, že takový bude především náboženský pohled, není to pravda. Naopak náboženství je často vyčítaná právě hrozivost, kterou smrtí dává. Smrt bez následků, smrt jako konec všeho je sladká, měla by být zbavena hrůzy, protože už není čeho se obávat. Žádný soud, žádný trest.⁷⁹ Hrůzy agónie, které kdysi byly tolik obávány, jsou pojednou bagatelizovány. Normálním lidem se nedějí.

Intelligence se inspiruje na venkově, v místech kde sepětí s přírodou by mělo být silnější, než ve stále více rostoucích městech a nalézá tam stále ještě platný model

⁷⁸ Nešpor sice přirovnává ateisty i deisty k extrémním případům a tvrdí, že vědomí Boha v první polovině 19. století stále zůstalo majoritní, pouze člověk se postavil k Bohu jako k rovnému partnerovi, nicméně o několik řádků dál i on přiznává, že je to především člověk, kdo vytváří lidský svět, a v první řadě k tomu má sloužit náboženství – avšak z důvodu svého sociálního vlivu, ne tady už z důvodu své nadpřirozené svrchovanosti. Navíc to má být náboženství renovováno a modernizováno tak, „aby vyhovovalo požadavkům nové doby.“ Z křesťanství mělo zůstat pouze to ryzí, víra v Boha a etické normy. (Tamtéž, s. 197 - 198.) Tedy i zde je vidět nový praktický a etický přístup k náboženství, přístup, který se šířil především z úst zastánců deismu.

⁷⁹ Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 141.

důvěrné smrti, tak jak jsem ho představil na počátku práce. Staví ho pak proti obřadnosti, proti přípravám na smrt, proti strachu – vidí v něm přírodní model toho, jak by měl člověk umírat – tedy odevzdat se pokojně do náruče smrti. Příprava na smrt byla spojena s církví a církev, jak jsme si už ukázali, byla podezřívána z manipulace a falešnosti.⁸⁰

Nicméně smrt se jako narkoticky sladká nejeví pouze inteligenci pochybující o posmrtném životě. Je to všeobecný pohled. I pro křesťana je smrt příjemným spánkem, událostí, které se není třeba obávat.

3.3 Smrt blízkého – rodinný ráj⁸¹

Dalším krokem, kterým se vnímání smrti od narkotické oběti vydalo, byla smrt, ve které se výrazně začala pociťovat ztráta blízké osoby. Nebyla to nová fáze v chápání smrti, která by rázně vystřídala fázi minulou, ale spíše přechod. Oba pohledy na smrt nějakou dobu koexistovaly spolu. Smrt byla pro jedince narkotickým spánkem, klidem a smířením, zároveň se stala pro druhé, pro milé zesnulého, ohavnou trýzní. Nicméně není to zatím ani tak veřejná trýzeň jako osobní zármutek, citově zvládnutý zármutek.⁸² Toto nové vnímání, jakási až sobecká lítost nad vlastní ztrátou,⁸³ vyplynula z celkového nového důrazu na vztahy a rodinu, který se v měšťanském prostředí devatenáctého století objevuje.⁸⁴

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 142.

⁸¹ V následující části textu budu hodně vycházet z Arièse, který tuto část ilustruje na denících dvou rodin z 19. století – spolu s Arièsem si myslím, že jsou v nich nádherně postihnuty všechny někdy až protichůdné postoje, a proto na ně odkážu jako na celek: ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 144 -182.

Zároveň bych chtěl upozornit na to, že ačkoliv jsou to pouze deníky dvou rodin, jejich názory na smrt může do značné míry zevšeobecnit. (Srov. tamtéž, s. 166 - 167.)

⁸² Srov. tamtéž, s. 153.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 162, s. 200.

⁸⁴ Ariès hovoří o citové revoluci novověku. „Počínaje 18. stoletím se veškerá citovost [...] soustřeďuje – a to už od dětství – na několik blízkých bytostí [...]“ (tamtéž, s. 213.)

Zároveň se smrt stala vysvobozením, útekem od bolestného světa, od samoty a opuštěnosti k těm, kteří zemřeli dříve. Pro některé se stala zbožným přáním.⁸⁵ Dokud blízcí byli s člověkem na světě, tužbou byl život, když odešli, život se stal překážkou, rozdělením. „V nebi člověk najde vše, co ho činilo šťastným na zemi, [...] aniž mu hrozí smutek, odloučení.“⁸⁶

To samozřejmě platilo pro ty, jenž věřili, jenž si byli zcela jistí nějakou formou posmrtného života. Nutno upřesnit, že ačkoliv ateismus v podání inteligence byl znám a dostávalo se mu značné pozornosti, v samotné společnosti ateistů bylo málo – ačkoliv církevní náboženství bylo pranýřováno, samotná víra v Boha zůstala nadále ve společnosti silně zakořeněna. To, co bylo nové, byla větší svoboda ve způsobu interpretace věrouky a v přijímání, ač často neúmyslně, osobních náboženských názorů. Přesto zůstala důležitá příslušnost k nějaké konfesi. Stále zůstávalo výrazné přesvědčení, že pouze některé konfese (tedy konfese, ke které se ten který člověk hlásí) mají nárok na spásu. Smrt blízkého člověka, který byl jiné konfese, totiž narušovala jistotu posmrtného shledání.⁸⁷

Posmrtný život, ač většinou stále v mezích křesťanské věrouky, dostal novou podobu. Tak, jako ve smrti, se projevil nový důraz na vztahy, tak i představy posmrtného života se často proměnily z věčného bytí s Bohem na rodinný ráj. Rodinný ráj je místem šťastné země, místem setkání s přáteli, s rodinou.⁸⁸

Důraz v posmrtném očekávání se přesou z bytí v Boží přítomnosti na pokračování pozemských radostí. Bůh se stává druhořadý, jako by se posunul i ve společenském vnímání trošičku více do deistické pozice *deus ex machina*, do pozice Boha zajišťujícího posmrtné trvání, ráj, místo setkávání, ale cílem, náplní, jsou vztahy, je smrtí ztracena rodina.⁸⁹ Ovšem ani toto tvrzení nelze generalizovat, očekávání kladená v posmrtný život

⁸⁵ srov. tamtéž, s. 155, s. 171 – 172.

⁸⁶ Tamtéž, s. 190.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 163.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 214.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 162, s. 191.

záleží stále více na individualitě jednotlivce, jeho zbožnosti a náboženském přístupu,⁹⁰ na tom, na kolik se je jednatlivec, vědomě či nevědomě, od doktrinní věrouky ochotný odklonit.

3.4 Spiritismus a živý svět záhrobí

Zcela novým jevem v devatenáctém století se stal spiritismus, neboli snaha o posmrtný kontakt se zemřelým, přesněji s jeho duchem. Ne, že by se předtím lidé nepokoušeli komunikovat s duchy zemřelých, ale do této doby to byla výsada čarodějnictví, věštění a různých podobných nanejvýše podezřelých a nečistých praktik. Cokoliv, co se duchů týkalo, bylo přiřknuto k černé - démonické magii. Nebylo to něco, co se dělo samovolně, něco přirozeného, či vyhledávaného.

V krajním případě se duchové ze záhrobí mohli vracet, aby podali zprávu o své násilné smrti, nebo se nějakým způsobem pomstili těm, kdo jim za života ublížili, aby bylo učiněno spravedlnosti zadost.⁹¹ Tak či onak, setkání s duchem byla spíše hrůzyplná událost, které se bylo radno vyvarovat a samotná možnost návratu ducha byla zapříčiněna

⁹⁰ Srov. NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 469.

⁹¹ Například v Hamletovi při prvním zjevení královského ducha jsou očekávání s ním spojena vložena do slov: „Má-li se něco učinit, co tobě uleví a mně bude ke cti, [...] Je-li ti známo, co lze vykonat, aby se ochránila naše zem, [...] Nebo jsi duch co musí obcházet z místa na místo, kde v lůně země leží zlato, co jiným vzal a tajně zakopal?“ (SHAKESPEARE, William. *Hamlet, princ dánský*, Praha: Romeo 1999, [I/1, 135 – 145.]) Není tady ani zmínky o nějaké radosti ze shledání. Naopak, událost je nazývána „strašnou“ (tamtéž, [I/2, 205.]). První Hamletova reakce na spatření ducha je: „Bože a všichni svatí, chraňte nás! Ať anděl jsi, nebo satanáš, ať z nebe sestoupils, či vyšel z pekla, ať úmysly máš poctivé, či zlé, [...] a my, hříčky světa, se třese a chvěje v pomýšlení na nepoznané síly mimo nás? Co je to? Proč je to? Co máme dělat?“ (tamtéž, [I/4, 40 - 55.]).

V Dantého *Božské komedii* zas Vergilius se stává průvodcem poslaným od Boha – tedy slouží poučení, nějakému vyššímu účelu. (např. ALIGHIERI, Dante. *Božská komedie*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1958, [114].)

bud' vědomým aktem vyvolávání, nepokojem zemřelého, či vyšší silou, mínící takto třeba poučovat.⁹²

Jak jsme si už ukázali, z posmrtného života se stal rodinný ráj, místo setkání s blízkými. Pokud k tomu přidáme povolená pouta církevního náboženství, rozdělení duše a těla – tedy nesmrtelnou duši a trýznivý zármutek ze ztráty blízké osoby, pak už nic nestojí v cestě tomu, aby došlo k setkání s mrtvým, k setkání s jeho duchem – a to k setkání radostnému a vyhlíženému. Je to vlastně taková zkratkovitá cesta, jak předběhnout smrt, setkat se s mrtvým, který na nás čeká a zůstat přitom „živý“. Je to vyjádření nezměrné touhy a bolesti po mrtvé osobě.

„Duch je „nehmatatelná podstata života a myšlenky.“ Je čistý, jako v okamžiku, kdy jej stvořil Bůh, ještě než jej dědičný hřích spojil s nějakým tělem. Duch je [...] jediná [část lidské bytosti], která přežije.“⁹³ Nepřímý vliv Descártova pojetí a především myšlenek platonismu, je zde zřejmý. Duch je čistý, je věčný, je tělem poskvrněný.

Dokonce se někdy rodinný ráj transformuje ve svět duchů, kteří nakonec mají větší důležitost, než samotný Bůh. Tento svět není až na konci věků (co by nesmrtelný duch dělal do konce věků?), je přítomný tady a teď, je všude kolem nás.⁹⁴

Jakkoliv rodinný ráj mohl jít dlouho ruku v ruce s křesťanstvím, je zde jasně vidět, co bylo důležitější. Křesťanství se mohlo ztratit, být zaměněno, setkání s blízkými nikoliv. Právě posmrtné setkání s blízkými se stalo ústředním bodem očekávání vůči posmrtnému životu v devatenáctém století a to i na úkor Boha a oficiálního náboženství.

3.5 Zánik pekla

Na představu rodinného ráje přímo navazuje zánik obav z pekla a vlastně celková ztráta hrozivého obrazu pekla z víry ve společnosti. Jestli bylo peklo na konci středověku pojímáno jako reálné nebezpečí pro každého křesťana a přivádělo umírajícího k hrůze a trýzni nejistoty až do posledních chvil života, pak v devatenáctém století se téměř úplně

⁹² Srov. ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*, s. 180.

⁹³ Tamtéž, s. 196.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 198.

vytratilo. Vinu na tom nese pojetí smrti, jako celoživotní přípravy – jak už bylo řečeno, ten, kdo žije celý život křesťansky, ten bude spasený, poslední chvíle to nemohla zkazit. To dovolilo jednak uvolnit sevření strachu, postupně ale vedlo k jeho téměř úplnému vyhlazení, alespoň co se trestu týče, jelikož každý, kdo byl křesťanem – patřil k nějaké konfesi a žil alespoň obстойný křesťanský život – měl pocit, že mu peklo nehrozí. Opadl důraz na skutky a aktivní přípravu na smrt a přesunul se na pasivní příslušnost k určité konfesi.⁹⁵

Ten, kdo je křesťan, jde do nebe. Ten, kdo je křesťan, ten se po smrti setká se svými blízkými. Peklo samozřejmě eschatologicky existovalo dál, z věrouky nevypadlo, ale stalo se spíše teoretickou možností, možností pro všechny nevěřící, možností, která se týká „někoho jiného“, možností, která se týká „těch druhých“ – tedy ve společnost, kde jsou všichni křesťané – nikoho.⁹⁶

Toto platilo jak pro protestanty, tak pro katolíky, jelikož nově se šířící víra v očistec vedla k podobným důsledkům. Mrtvý jednak byl zajištěn modlitbami, jednak po období stráveném v očistci, šel tak či onak do nebe.⁹⁷ Peklo bylo jen pro nepokřtěné, vyobcované z církve a pro ty, kteří by se Boha zřekli.

3.6 Smrt ve filosofii – rozbití náboženského pohledu a řešení nové doby

Filosofie na přelomu osmnáctého a devatenáctého století dosáhla svého novodobého vrcholu. Od konce antiky až po dvacáté století se v žádném jiném období

⁹⁵ Když jsem napsal pasivní, nemyslím tím pouze papírové vlažné křesťanství. Lidé byli velmi citliví na to, že jsou dobrými křesťany. Aspoň do poloviny devatenáctého století být dobrým křesťanem často byla i otázka společenského statusu a hodnoty. Když jsem napsal pasivní, míním tím, že opadl důraz na konkrétní aktivní přípravu na smrt. Být dobrým křesťanem prostě stačilo, v tomto smyslu příprava na smrt se stala pasivní.

⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 214.

⁹⁷ Očistec byl až do té doby pouze pro nerozhodné případy, kdy nebylo jisté, mají-li být zatraceni nebo ne. Až v novověku se očistec stal běžnou zastávkou na cestě duše do nebe, a kromě zvláštních případů svatosti – týkal se všech. (Tamtéž, s. 203.)

natěšila tak širokému vlivu a uznání. Dostala se do vůdčí společenské pozice. Její smysl ještě není zpochybňován, speciální vědy se od ní zatím kompletně neodštěpily, tak, jak k tomu došlo později u psychologie, sociologie, politologie a mnoha dalších, teologie přestala být pro filosofii vládkyní a stala se v mnohém její schovankou. Filosofii se dostalo té výsady výrazně promlouvat nejenom do náboženství,⁹⁸ ale vytvářet také další názory týkající se společnosti a formovat tak třeba i přístup k otázkám, jako je smrt. Ještě totiž neustala doba velkých filosofických systémů, snažících se komplexně zasahovat do všech oblastí bytí.

Jak jsme už mohli vidět, institucionalizované náboženství ztratilo ve společnosti svůj monopol. Při střetnutí se spiritismem a rodinným rájem, to je právě křesťanství, které musí ustoupit. Při střetnutí s individualitou jednotlivce je to zase křesťanství, které ustupuje osobním představám, při střetnutí s racionalitou je to znovu křesťanství, od kterého se očekává změna, reformace ve společenskou instituci. Bůh je svázán ve své všemocnosti pasivitou deismu a není tak divu, že se otevírá cesta k tomu, aby i filosofie vyložila některé své koncepce jako návrhy na reformaci náboženství – jako třeba Hegelův absolutní duch - nebo dokonce jako jeho náhradní a ekvivalentní řešení - třeba v podobě ateismu či marxismu. V polovině devatenáctého století tendence, které ještě v době Velké revoluce byly okrajové, se stávají ve společnosti široce rozšířené.⁹⁹

Jelikož pak náboženství je zásadní silou formující názor na smrt, s každou takovou koncepcí přichází na teoretické rovině nové a jiné pojetí smrti. Pojetí, které se často pak zpětně přeneslo do společnosti.¹⁰⁰

V následující části mé práce se proto pokusím představit dle mého mínění nejdůležitější filosofické tendence a směry, které svým pojetím nějak reagovaly na nové trendy ve vnímání smrti ve společnosti, nebo naopak toto pojetí samy ovlivňovaly a

⁹⁸ Srov. NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 203.

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 467, s. 470.

¹⁰⁰ Znovu však musíme mít na paměti, že mnohé myšlenky vyslovené ve filosofii svůj opravdový ohlas mezi širšími vrstvami našly často až po desítkách let. Je to pomalý proces prosakování názorů do společnosti skrze intelektuální elity. Srov. tamtéž, s. 210, s. 219.

vytvářely. Jelikož pro kompletní výčet a rozbor všech filosofů zde není místo, pokusím se vybrat nejvýznamnější a nejreprezentativnější z nich.

3.7.1 Filosofie Absolutního principu

Jedním z nejvíce vlivných filosofických systémů se stal Hegelův absolutní duch a jeho sebeuvědomování se v lidských dějinách. Hegel sám navazuje na tradici a myšlenky, které se už objevují před ním zčásti mezi jinými u Spinozy, Kanta, Fichtého a Schelinga. Především posledně dva jmenování by společně s Hegelem mohli být souhrnně zařazeni do směru jako je německý idealismus nebo filosofie absolutního principu. Nicméně Hegel tyto tendence dovádí k dokonalosti, popularizuje je a konstruuje z nich zcela jedinečný a originální monumentální filosofický systém.

Jelikož zabývat se každým z jednotlivých filosofů zde není možné (ačkoliv by si to nepochybně zasloužili a rozdíly mezi nimi jsou značné) a bylo by to nad rámec a možnosti mé práce, omezím se proto k souhrnnému zobecnění tendencí v tomto směru vystupujících a budu k nim referovat jakožto k filosofii absolutního principu. Pokusím se pak představit její nejvýznačnější rysy na vrcholném představiteli, tedy Hegelovi.

3.7.2 Absolutní duch - Hegel

Základem Hegelovy filosofie je absolutní princip – abych ho dokázal nějak přiblížit, budu o něm prozatím hovořit jako o Bohu.¹⁰¹ Není to však křesťanský Bůh v takovém pojetí, jak ho chápe církev. Hegel zde navazuje na Spinozu v tom, že Bůh je vším, je jedinou substancí, jedinou skutečností, nicméně upírá mu Spinozovu a Platonovu neměnnost a pasivitu.

¹⁰¹ Uvědomuji si, že slovo Bůh není v souvislosti s Hegelovou filosofií zcela přiměřené, používám ho ale záměrně, abych zdůraznil kořeny pojmu absolutní princip, které jsou ve Spinozovi a deismu. Zatímco však jak Spinoza, tak deisté ještě hovořili o Bohu, u Hegela se toto pojetí posunulo natolik, že je potřeba použít jiného pojmu, jako třeba absolutní princip nebo absolutní duch. Zároveň slovem Bůh chci zvýraznit „účel“, který absolutní duch nese jako své dědictví. Tedy silnou zaměřenost a účelnost dějin ducha.

Bůh v tomto pojetí znamená raději ducha, ideu, myšlení či rozum. Není to osoba, je to všeobjímající absolutní princip.¹⁰² Je zde výrazně vidět osvícenské odmytologizování a následná racionalizace Boha – až deistické posunutí ho do pozadí dění. Není to však jen fungující stroj, je přímo aktivním konatelem, hybatelem věcí, přímým hybatelem dějin. To se však nekoná skrze nějaký Boží plán, či snad Boží vůli – záměr, záměr, děje se to skrze sebevývoj – sebeuvědomění se „Boha“, tedy raději budu dále používat „ducha“.

Absolutní duch je totiž ve své původní formě neuvědomělý, není to osoba, je to jenom moc, síla, princip. Možná by se ho dalo přirovnat k malému nevyvinutému dítěti. Proto absolutní duch potřebuje provést svou vlastní sebereflexi a ta se vykonává právě v materiích, ve hmotě, ve světě. Svět je tak promítnutím neuvědomělého ducha.

Tady Hegel nachází svou druhou význačnou část své filosofie a to jeho specifický pohled na dějiny jako na vývoj – sebeuvědomování se ducha. Schválně jsem nenapsal na lidské dějiny, protože člověk, jakkoli má velmi výraznou roli, je jen jedním článkem vývoje. Jde totiž o vývoj ducha uskutečněný skrze vývoj celé přírody, které je člověk jen jednou součástí. Nic to však nemění na tom, že tato filosofie má v posledku pro člověka důležité důsledky.

3.7.3 Dialektika jako logika¹⁰³

Důležitým pojmem pro Hegela se stala dialektika. Je to specifické pojetí logiky, mající své kořeny trochu v jiné podobě už u Fichtého a Schellinga. Skládá se ze tří částí – z teze, antiteze a synteze, přičemž z jednoho stavu (tvrzení, teze) vzniká jeho opak, který se následně zase proměňuje do původního stavu, ale není to ten stejný stav, leč stav obohacený o antitezi, tedy o opačnou pozici. Výsledný stav je tak spojením obou předchozích – je posunutím ve vývoji kupředu, od nedokonalého k dokonalejšímu.

¹⁰² Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 186., srov. *Dějiny* SOBOTKA, Milan. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 222.

¹⁰³ K Hegelově logice: SOBOTKA, Milan. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 221 – 226.

Zároveň se ale syntéze stává novou tezí, a tak se vše uzavírá do kruhu, nebo lepším příměrem by možná bylo do spirály, protože dění v kruhu se nikam neposouvá ani nevyvíjí. Zároveň ale pohyb zlepšování nejde do nekonečna, ale dokonalosti je možné reálně dosáhnout. Zní to trochu složitě, proto si to ukážeme na příkladech a to rovnou na Hegelově koncepci světových dějin.

3.7.4. Dialektika jako dějinný princip

Hegel tuto podobu logiky – tedy dialektiku – přesouvá na absolutního ducha a jeho dějinný vývoj. Neuvědomělý duch se tak promítá do světa, do materie, která je opakem ducha. Ve světě se ale objevuje vědomí a to je tíhnutí reflektovaného ducha zpět k sobě samému, tedy dochází k syntéze materie a ducha. Dialektika se v dějinách odehrává na různých úrovních. Na té největší a nejobecnější, výsledek, tedy syntéza, bude znamenat to, že si duch sám sebe uvědomí. Dialektika však probíhá i na úrovni druhů, národů, nápadů, myšlenek ale i jednotlivců. Tak třeba Hegel může spatřovat dialektiku i ve vývoji společnosti, tedy přesněji ve vývoji náboženství a filosofii.¹⁰⁴ Náboženství je v jeho pojetí předkrok filosofie. Jako celek je tedy bludem, je to však blud obsahující kousky pravdy, které v konečném důsledku poukazují na Heglovu filosofii a ve své době pozitivně přispěly k vývoji ducha.¹⁰⁵

3.7.5 Dialektika v životě jednotlivce a smrt osobní nesmrtelnosti

Dialektika probíhá ale i na úrovni jednotlivce a to mezi jinými třeba skrze smrt. Smrt, smrtelnost obecně, je nejdokonalejší negací, je negací samotného života, zbavuje materii oživujícího ducha a navrácí ji k neuvědomělému bytí. Tak z mrtvé materie vzniká skrze ducha život, tedy člověk (teze, antiteze), skrze smrt je materie vrácena do temnoty

¹⁰⁴ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 187.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 196.

(syntezu). Zanechává však po sobě další život, člověka, který je znova syntézou vzhledem k původnímu životu – člověku.¹⁰⁶

Dějiny jsou tak neustálým bojem ducha o sebeuvědomění s mrtvou hmotou. Smrt jednotlivce pak není negativní věc, vlastně je pozitivní, dobrá, potřebná, protože jen skrze ni může dojít k syntezu, a tedy následnému obohacení absolutního ducha jako celku.¹⁰⁷ Smrt je pro člověka pouze jednou fází, jedním krokem na dlouhé cestě ducha.

Jak ale je už jistě zřejmé, jednatel ve smyslu individua zde značně utrpěl na hodnotě. Nejedná se totiž už o dějiny člověka jakožto jednotlivce, ale o dějiny lidského druhu a v posledku absolutního ducha. Osobní nesmrtelnost v podobě ráje či bytí s Bohem ztrácí význam. Lidská osobnost jako individualita nemá význam, je jen nepatrnou částí celku, jednoho velkého vědomí, jednoho velkého ducha. Dochází tedy k smrti osobní nesmrtelnosti. Člověk je totiž sice dál nesmrtelný, ale pouze jako malá součást celku.¹⁰⁸ Závěr pro osobní nesmrtelnost je tedy stejný jako u Spinozy, rozdíl je pouze ve vyšším smyslu člověka a jeho dějin, kdy člověk má v dějinách určené a velmi důležité místo.

3.8.1 Optimistický ateismus – Feuerbach – závislost a příroda

Asi největším zastáncem a propagátorem ateismu v devatenáctém století je Ludvík Feuerbach. Jeho pojetí filosofie striktně staví na antropologické koncepci, podle které není jiných hodnot a smyslu než ty, které do světa vkládá člověk.¹⁰⁹ Z tohoto pohledu také přistupuje ke kritice a následně i k výkladu vzniku náboženství, a to jak náboženství křesťanského, tak různých deisticko-filosofických variant.

Feuerbach byl striktním ateistou, nicméně jak sám o sobě prohlašuje, není nevěřícím. Vyznává přírodní náboženství, které pro něho reprezentuje soužití

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 193, s. 195.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 187 - 188., s. 191.

¹⁰⁸ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 193 – 194, srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*. NY: The Macmillan Company 1963, s. 151.

¹⁰⁹ Srov. SOBOTKA, Milan. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 255.

s přírodními tužbami a potřebami člověka.¹¹⁰ Není to exaltované náboženství rozumu a teologie, jako spíše prvotní náboženství promítající lidské tužby a potřeby do světa kolem. Nesmíme si ale představit žádné pohanské rituály. Ty jsou pro Feuerbacha už pověrou, protože tak, jako je člověku přirozené náboženství, tak je mu přirozená i pověra.¹¹¹ Přirozené náboženství se pro něho ztotožňuje se závislostí na přírodě a z oné závislosti vzešlo její zbožštění – příroda se stala předmětem náboženství.¹¹² To, tedy proti čemu bojuje, je jakákoliv pověra, jakékoliv zbožštění – ať člověka či přírody. Bojuje proti pantheismu i křesťanství, jako proti dvěma extrémům.¹¹³ Nic není nadpřirozené, nic není svaté, nic není nad skutečností. Je pouze třeba věcem přiznat jejich pravé místo a to pro člověka je jednak v závislosti na přírodě, jednak jako určující smysl přírody.

Dle Feuerbacha je to původní forma náboženství, tak jak v dějinách vznikala, a to ze závislosti právě na přírodě.

3.8.2 Bůh – sen, který člověk sní sám o sobě

Dalším pilířem Feuerbachova výkladu vzniku náboženství je něco, co jsme mohli v jisté podobě vidět už u Holbacha. Člověk vkládá do předmětu svého uctívání svou vlastní bytost.¹¹⁴ Tak je náboženství vlastně vyjádřením egoismu.¹¹⁵ Tedy konstrukce Boha jsou čistě antropomorfní a v některých náboženstvích, jako třeba v křesťanství hypostazováním dovedeny k abstraktním výtvorům, jako je věčný, všemocný, nepochopitelný atd. Bůh je v křesťanství snem, který člověk sní sám o sobě.¹¹⁶

Jelikož tedy člověk je egoista a jeho primární touhou je život, přeje si neustálé pokračování života – tak vznikl obraz něčeho posmrtného - věčného. Takto pravou touhou člověka, dle Feuerbacha, není ani tak věčný posmrtný život, jako spíše nekonečné

¹¹⁰ Srov. FEUERBACH, Ludwig. *Podstata náboženství*. Praha : Ant. Svěcený 1920, s. 30.

¹¹¹ Srov. tamtéž, s. 31.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 18.

¹¹³ Srov. tamtéž, s. 32.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 45, s. 47 – 48.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, s. 53.

¹¹⁶ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 226.

pokračování přítomného.¹¹⁷ Jediná forma nesmrtelnosti, která je přípustná, je věčné pokračování našeho odkazu v potomstvu a ve vzpomínkách – tedy jakási biologická nesmrtelnost.¹¹⁸

3.8.3 Optimistický ateismus jednotlivce

Vidíme tedy dvě výrazné tendence. Je to ateismus, který odmítá jakékoliv pověry či metafyzické konstrukce a snaží se navrátit k přirozenému způsobu života. Smrt je pro něj stejně přirozenou součástí jako cokoliv jiného. Je to něco, co je nutné, co se prostě děje, čeho se není třeba obávat. „Na smrt není žádného léku.“¹¹⁹ Přesto však Feuerbach není nihilistou. Jeho filosofie také nevyzývá k zapomenutí nebo utíkání od smrti. Naopak, propaguje optimistický radostný přístup k životu, k životu při plném uvědomění si smrtelnosti a k naději na přetrvání v potomstvu a v myšlenkovém odkazu.¹²⁰

Smrt je totiž pro Feuerbacha ještě jednou věcí a to motorem pokroku. Smrti je potřeba proto, aby jedinci na nižším vývojovém stupni zemřeli a nahradili je dokonalejší jednotlivci. Jen tak může být zajištěn vývoj k větší dokonalosti. Člověk a smrt má smysl jen jako dějinné určení, mimo dějiny je člověk jen nicotné individuum.¹²¹

Je to tedy svým způsobem optimistický ateismus vyzývající ke smíření se smrtí a k jejímu přijetí jako přirozené a nutné, nikoliv však špatné součásti života. Saví se ke smrti podobně jako Hegel, s tím rozdílem, že u Hegela člověk po smrti umírá pouze jako individuální bytost, jeho podstata však v absolutním duchu zůstává dál, u Feuerbacha tento prvek odpadá, lidský odkaz už nepřežívá metafyzicky, ale v přírodě v potomstvu.

¹¹⁷ Srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*, s. 192.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, s. 195.

¹¹⁹ „[...] there is no cure for death.“ (tamtéž, s. 186.)

¹²⁰ Srov. tamtéž.

¹²¹ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 229.

3.9.1 Marxismus – mezi Hegelem a Feuerbachem

Marxismus patří k filosofickým směrům devatenáctého století, které po sobě zanechaly nejvýraznější stopy a to nejenom ve filosofické, ale i v dějepisné, politické, sociální, hospodářské a pro mnohé naneštěstí i osobní rovině. Tam, kde Feuerbach se omezuje na konstatování neexistence Boha a tam, kde hegelianství zůstává jako výstřední filosofický systém vyšších vrstev, tam Marx chce jednat a stát se opravdu lidovým.

Marx stojí mezi Hegelem a Feuerbachem, a to proto, že od Hegela si vypůjčuje jeho dialektiku a zčásti jeho dějinný koncept, od Feuerbacha zas ateismus a materialismus. Oba však zároveň kritizuje, Hegela za jeho absolutního ducha, tedy metafyziku, které není potřeba, Feuerbacha za pouhé konstatování skutečnosti a následnou pasivitu. Feuerbach dle Marxe totiž nepochopil, že to je právě člověk, který sám sebe utváří, a to ve výrobních a společenských vztazích. Tedy pro člověka není cílem poznat sebe jako egoistu, osvobodit se jen od pověr, které člověka odcizují jemu samému, ale dle Marxe je člověka nutné osvobodit i od špatných společenských vztahů, které ho následně vedou k odcizení od sebe samého.¹²²

3.9.2 Náboženství - opium lidstva

Náboženství není pro Marxe pouze vyjádřením lidské touhy po dokonalosti a věčnosti, náboženství je útěk člověka před bídou života. Je to útěk naděje do jiné, posmrtné reality.¹²³ Tato bída, ve které se člověk nalézá, je zase odzrcadlením špatných společenských vztahů. Proto, že náboženství poskytuje naději, útěk a náhradu, ulehčuje člověku utrpení, ve stejné chvíli ho ale činí neschopným změnit svou špatnou situaci. Proto je náboženství opiem lidstva. Činí ho šťastným, otupělým, pasivním, neschopným.

Z toho důvodu je třeba se náboženství zbavit a přivést člověka ke změně, k revoluci, kterou se změní společenské vztahy. Touhy, promítány do posmrtného života budou naplněny už zde na zemi a to v dokonalé společnosti.¹²⁴

¹²² Srov. tamtéž, s. 230.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 231.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 232.

Tato dokonalá společnost je vrcholem dějinného dialektického vývoje lidstva. Je to boj mezi rovnostářskými a diktátorskými společnostmi. Pozoruhodné je to, že zde Marx kombinuje naturalistický Feuerbachův přístup s idealismem Hegelovského rázu. Dějiny totiž mají smysl a mají svůj určený směr, který nejde změnit. Je to nutný dějinný vývoj, zbavený však metafyzického konceptu ducha.

3.9.3 Optimistický ateismus společnosti

Tato filosofie se má ve vztahu k smrti podobně jako filosofie absolutního principu. Popírá totiž důležitost jednotlivce ve prospěch celku. Je to samozřejmě jedinec, tak jak u Feuerbacha, který se má mít dobře, kterého je potřeba osvobodit z bídy. Toho lze ale dosáhnout pouze tehdy, když tento jedinec bude prvně obětován pro společnost, pro vytvoření dokonalé společnosti. Pouze totiž v dokonalé společnosti může být naplněno štěstí jednotlivého člověka. Společnost má tedy přednost před člověkem a její zachování před štěstím a životem jednotlivce. Je tedy potřeba „budovat pro příští generace“.

Ironicky tak Marx posouvá naději v budoucí ráj v nebi do naděje v budoucí ráj na zemi. Pokud Feuerbach klade důraz na přítomnou, až hédonistickou radost a štěstí ze života, Marxův ateismus je optimistický do budoucna, chce tvořit, momentální uspokojení však není důležité. Navíc i budoucí uspokojení jednotlivce ve slíbené dokonalé společnosti nikdy jít proti zájmu společností samotné. Oproti Hegelovi však odpadá moment nesmrtelnosti jako součásti věčného celku. Nesmrtelnost může být zachována podobně jako u Feuerbacha v potomcích, ale především ve společenském dědictví, čili v tom, co člověk za života pro společnost vytvoří.

Marxismus tedy také hlásá optimistický ateismus, nicméně optimistický ne ve vztahu k jednotlivci, jako Feuerbach, ale optimistický pouze ve vztahu k vývoji celé společnosti – a v takovém smyslu je přijímána i smrt. Není to pozitivum, ale nutná oběť pro celek, pro budoucnost, pro vývoj.

3.10.1 Schopenhauer – Objektivizována vůle¹²⁵

Schopenhauer je pro nás zajímavý především tím, že jeho filosofie se vyznačuje umístěním smrti do svého centra. Smrt je pro něho vůdcem múz a bez smrti by se vůbec nefilosofovalo.¹²⁶ Celý problém života, vědění a filosofie se tedy otáčí kolem problému smrti. Další jedinečností u Schopenhauera je jeho veskrze pesimistický přístup k životu, čímž se vymyká řadě filosofických pokusů dát smrti, zvláště pak smrti bez Boha, pozitivní nádech.¹²⁷

V první řadě Schopenhauer vychází z Kanta a z transcendentálního idealismu. Svět pojímá jako představu subjektu, jako spleť jevů, které si subjekt konstruuje do jeho vnímané reality.¹²⁸ Neexistují žádné věci o sobě, k něčemu takovému se plně nikdy nedokážeme dostat, tedy ani o tom vědět. To, co vnímáme jsou jen jevy. Svět věcí, tak, jak ho známe, je tedy lidskou představou, zároveň se však Schopenhauer vyhrazuje proti solipsismu. Ačkoliv svět je představou, konstrukcí subjektu, jevy jsou přesto něco, co přichází zvenčí. Schopenhauer také nechce pomíjet jiné vnímající mysli.¹²⁹

Když jsem řekl, že neexistují věci o sobě, není to tak zcela pravdivé. Schopenhauer uznává a předpokládá po spinozovském způsobu existenci jedné věci o sobě, jedné věci, která existuje nezávisle na čemkoliv jiném - tedy jedné jediné substance – ta pak je základem všech jevů, které nám slouží k následné konstrukci světa.¹³⁰ Touto substancí však není, jako u Spinozy, Bůh, není jí ani absolutní duch, jak jsme mohli vidět u Hegela, je to absolutní princip, který Schopenhauer nazývá vůle.

¹²⁵ Rád bych podotkl, že jsem především vycházel ze Scherera a knihy *Smrt jako filosofický problém*, nicméně kapitola věnována Schopenhauerovi je strukturou téměř totožná s tím, co píše Chorón v *Death and western thought*. Ačkoliv parafrázuji obě díla, vše by se dalo dohledat pouze v jednom z nich. Důvod, proč používám obě knihy, je ten, že jednotlivé body mi připadají lépe rozvedeny buď v jednom, nebo druhém, nicméně vystupují v obou.

¹²⁶ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 197.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 198.

¹²⁸ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 199, srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*, s. 164.

¹²⁹ Srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*, s. 165.

¹³⁰ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 199.

Vše, co existuje, materiální svět, tak jako i živé věci a v posledku člověk, je objektivizací vůle. Vůle se ve světě objektivizuje, neboli realizuje, uskutečňuje, naplňuje svou podstatu. Vůle je aktivní, stále chce někam směřovat, něco utvářet a to ji vede v různé míře. Čím silnější objektivizace vůle, tím více života a rozumu v ní je. Tedy člověk je logicky na samém vrcholu objektivizace vůle (alespoň pokud je nám známo).¹³¹ Zároveň „vyšší,“ pro svou existenci potřebuje „nižší,“ a tak vše existující je závislé na jiném existujícím. Člověk potřebuje svět.¹³²

Přitom však každá objektivizace vůle, jelikož se projevuje jako jednotlivina, bojuje proti dalším objektivizacím o prostor, o život. Podstatou vůle totiž je být aktivní, projevit se a to i na úkor druhého. U člověka to můžeme vidět v jeho nenasatnosti a egoismu. Nikdy nemá dost a neváhá získat, když druhý ztratí – nezávisí přitom na tom, jestli bere na úkor přírody – tedy nižší objektivizace vůle, či na úkor druhého člověka.¹³³

3.10.2 Štěstí, neštěstí, uspokojení, nenasatnost, egoismus

Z tohoto věčného souboje vzniká ve světě neštěstí. Čím vyšší objektivizace vůle je, tím je nešťastnější, protože si uvědomuje zároveň sílu nutnosti být projevem vůle (tedy chtít něco) a zároveň omezení, které brání vůli plně se projevovat. Čím vyšší je objektivizace vůle, tím více si uvědomuje nedostatky a tím silněji prožívá pocit nedosytu, tím více musí zápasit se světem, s dalšími objektivizacemi vůle o své vlastní prosazení.¹³⁴

Zde Schopenhauer zcela zjevně navazuje na buddhismus. Přání z vůle, pokud není uspokojeno, přivádí k utrpení. Je-li však vyplněno a nejsme zároveň pokoušeni okamžitě další žádostí, vnímáme prázdnotu, bezsmyslnost života, nudu. Štěstí tedy znamená rychlý sled přání a uspokojení. Proto je trvalé štěstí vlastně nemožné.¹³⁵

¹³¹ Srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*, s. 167.

¹³² Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 200.

¹³³ Srov. tamtéž.

¹³⁴ Srov. CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*, s. 168.

¹³⁵ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 201 – 202.

3.10.3 Strach ze smrti – smrt jako proti-pnutí vůle

Dle této doktríny je štěstí v životě něčím záporným, negativní je tedy i život samotný – protože nikdy nemůže být šťastný, nikdy nemůže být naplněný. Smrt by tedy mohla být vysvobozením, pomocí. Proč ale mají lidé strach ze smrti?

Zprvé člověk je objektivizací vůle, základním pnutím vůle je směřování k projevu, k činnosti, k životu. Jakákoliv tendence proti životu je pro vůli samotnou negativní. Je to směřování proti objektivizaci vůle, proti jejímu základnímu projevu – tak jako člověk prahne po naplnění žádostí, i když ty mu působí trápení a nejsou pro něho vlastně nic dobrého, tak člověk prahne po životě, i když ten není dobrý ani přínosný. Ze smrti má tedy člověk strach, protože smrt působí jako zpětná tendence proti objektivizaci vůle.¹³⁶

Zadruhé člověk dle Schopenhauera má vnitřní povědomí o své nesmrtelné podstatě. Člověk má vnitřní tušení toho, že smrtí utrpení neskončí, ale naopak se znovu v nějaké podobě vrátí do koloběhu nesnesitelnosti existence skrze novou objektivizaci vůle.¹³⁷ Dochází tedy ke koloběhu vtělování se do nových podob. Člověk sice po smrti ztratí svou individualitu, jedinečnost jako konkrétní člověk ve své historii, nicméně dle Schopenhauera neztratí zcela vědomí.¹³⁸

Smrt tedy není řešením, vede pouze k novému koloběhu života a utrpení.

3.10.4 Buddhismus a vzpoura pasivitou proti vůli

Přes všechno negativní Schopenhauer vidí z tohoto koloběhu cestu ven a to cestu velmi podobnou té, kterou nabízí buddhismus. Silným zážitkem smutku ze života totiž může dojít k tomu, že vůle (tedy její objektivizace) dojde osvícení, to znamená, že si uvědomění průběh celého prokletého koloběhu života (takový zážitek v mládí údajně prožil jak Schopenhauer, tak Buddha). Vůle se tedy obrací proti sobě, proti své vlastní tendenci k životu, popírá tak sama sebe, dochází pokoje a stává se vlastně bez-vůlí. Toto

¹³⁶ Srov. tamtéž, s. 202.

¹³⁷ Srov. tamtéž, s. 203, 206.

¹³⁸ Srov. tamtéž, s. 205.

je však pouze prožitek jedné chvíle, a tak musí být neustále obnovován. Takovýto postoj vede k nutné askezi, neboli k odmítání všech požitků života.¹³⁹

Jak jsem už naznačil na počátku, Schopenhauerova originalita spočívá jednak v orientaci na mimoevropský kulturně-náboženský prvek, jednak ve vnímání života a především individuality jako něčeho negativního a nežádoucího. Smrt je pro něj, stejně jako pro Hegela – zbavením individuality a přetrváváním hlubší složky existence, nicméně naproti Hegelovi je tato existence ve své podstatě chybná a nežádoucí. Dalším důležitým faktorem je, že smrt není konečná, není to konečné řešení problému spokojenosti a šťastného života. Lidé totiž špatně pojmají smrt, obávají se smrti biologické, či smrti individuality, ale to pravé, k čemu by naopak měli vzhlížet je smrt vůle (skrže askezi).

3.10.1 Nietzsche – Pozorovatel, kritik, bořitel a stavitel

Friedrich Nietzsche do filosofie vstupuje ve dvou podobách. Nietzsche je totiž v první řadě geniální pozorovatel a kritik své doby a společnosti a až následně je filosofem navrhujícím nějaké řešení. Vlastně, Nietzsche nenavrhuje, Nietzsche popisuje skutečnost, tak jak ji vidí, a tak, jak si myslí, že se bude, že se musí následně vyvíjet. Pro potřeby mé práce se jeho dílo dá rozdělit na dva tématické okruhy. První je popisem společnosti a její kritikou, druhý je popisem nutného vývoje společnosti¹⁴⁰. Dovolím si tvrdit, že ačkoliv druhý konstruktivní okruh jeho filosofie je vskutku originální a velice zajímavý, daleko větší vliv a odezvu doznal okruh první – tedy kritický.

Nietzsche je znám především jako kritik a bořitel – což zcela jistě způsobila (alespoň na první pohled) nesystematičnost a nepřehlednost jeho díla. Kritika a reflexe je totiž daleko zřejmější a viditelná. Proto se i já budu věnovat nejprve jeho reflexi společnosti a pokusím se na něm ilustrovat některé tehdejší tendence (tedy smrt Boha,

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 206 – 207.

¹⁴⁰ Vývoje k nadčlověku.

nihilismus aj.), následně okrajově se dotknu i jeho pozitivní, konstruuující filosofii a zvláštního pojetí a vnímání smrti.

3.11.2 Smrt Boha – atheismus, nihilismus

Asi nejznámějším momentem Nietzscheho filosofie je ohlášení smrti Boha. Je to fenomén, kterého jsem se ve své práci už několikrát dotkl. Osvícenství přineslo myšlenky ateismu, francouzská revoluce jim dala průchod a ve druhé polovině devatenáctého století se nevěrectví stalo rozšířeným jevem.¹⁴¹ Obrovským problémem ateismu – přes všechny jeho pozitivní konotace, které se mu Feuerbach, Marx a další snažili přiřknout - byl prudce se šířící nihilismus, tedy přesvědčení, že není-li Boha, není ani žádných morálních či jiných závazných norem, není pak ale ani smyslu nebo cíle života. Takovým nádherným příkladem podobně smýšlející postavy, jako je třeba Ivan z bratrů Karamazových. Tuto skutečnost Nietzsche chápal a reflektoval ji, viděl v ní přímý důsledek smrti Boha – tedy zániku náboženství.¹⁴²

Náboženství totiž bylo společenskou institucí dávající životu společnosti nějaký řád a pravidla, zároveň věrouka zastřešovala a především zdůvodňovala morální zásady. Z Božího pověření vládl král, fungovaly instituce, z Božího slova se rozlišovalo, co bylo hříchem a co nikoliv. Navíc se smrtí Boha pro mnohé přestalo existovat zázvěří, tedy jakékoliv posmrtné vyrovnání křivd způsobených na zemi. Vše tedy je najednou dovoleno. Smrt už není bránou k spravedlnosti, k odměně či trestu, je to bezvýznamná přirozená událost. Dokonce může být osvobozením od trestu uděleného na zemi. Popřípadě, jak jsme si už ukázali, může být pouze průchodem k nějaké formě setkání se s rodinou či skrze reinkarnaci (Schopenhauer) k dalšímu životu. Ani Hegelův princip absolutního ducha, který sice nějakou formu nesmrtelnosti nabízí, nicméně ruší

¹⁴¹ NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 467,

¹⁴² Odkazuji zde na asi nejznámější úryvek týkající se toho tématu: NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Aurora 2001, s.113-14.

individualitu, nedokáže zaručit posmrtnou spravedlnost. Smrt ztratila svou hodnotící funkci – a to přináší nezměrnou morální benevolenci.

3.11.3 Útěk před strašlivou tíhou svobody

Mnoho ateistů i filosofů, dle Nietzscheho – a já s ním souhlasím, tento stav věci neuneslo.¹⁴³ Nedokázali přijmout novou morální svobodu, kterou smrt Boha nabídla a potřebovali se utéct k nějakým ohraničením, k nějakým zábránám. Potřebovali si nějak zdůvodnit pravidla pro život, a tak vznikají nejrůznější filosofické, politické a jiné koncepce, zdůvodňující stát, morálku, smysl života a další věci z pozice rozumu. Některé z těchto projektů jsme si už ukázali.

Pro Nietzscheho to ale není správná cesta. Vede totiž od bludu církve, od bludu náboženství k dalším bludům. „Jaké slavnostní pokání, jaké posvátné hry budeme muset vynalézt? Není na nás velikost tohoto činu [tj. vraždy Boha] příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni?“¹⁴⁴ Člověk je v devatenáctém století vržen do pozice Boha. Rozhoduje o tom, co je dobré a co je zlé. Poprvé vědomě zdůvodňuje a tvoří si svou vlastní skutečnost otáčejícího se světa – a od té, jak říká Sartre – „strašlivé tíhy svobody“ utíká k novým konstrukcím, bludům a klamům, k dalšímu otroctví – k novým ideologiím, k Marxismu, k národním hnutím a podobně.

¹⁴³ Srov. „Přicházím příliš brzy, řekl potom, ještě nenastal můj čas. Tato nesmírná událost [smrt Boha] je ještě na cestě a putuje, ještě nepronikla až k uším lidí. Blesk a hrom potřebují čas, světlo hvězd potřebuje čas, činy potřebují čas, i poté, co jsou vykonány, aby byly viděny a slyšeny. Tento čin je pro ně stále vzdálenější než nejvzdálenější souhvězdí – a přece je to jejich čin!“ (NIETZSCHE, Fridrich. *Radostná věda*, s.114.)

¹⁴⁴ Tamtéž, s.113-14.

3.11.4 Nadčlověk

Pro Nietzscheho však ani nihilismus není konečným řešením. Přesto smrt Boha je pro něho zcela zásadním a zároveň pozitivním přelomem.¹⁴⁵ Staví se tedy proti nihilismu, i když přiznává, že je to nutný mezistav, sám však očekává příchod něčeho jiného a to příchod nadčlověka.¹⁴⁶ Moderní člověk, svázaný nihilismem nebo novými ideologiemi, není pro Nietzscheho konečným bodem vývoje. Stále totiž bojuje s morálkou a s přžitky minulosti – nadčlověk to však už nebude potřebovat.¹⁴⁷ Nicméně i Nietzsche tuší, že je zde na tenkém ledě, a aby sám netvořil nějaký systém podobný těm, proti jakým bojuje, o nadčlověku konkrétněji nemluví a nedává mu přesnou konečnou podobu.¹⁴⁸ Budoucí existence nadčlověka však je pro Nietzscheho jistá a je to také zároveň konečné řešení morálky a problému s přijetím svobody. Nadčlověk bude plně svobodný a nebude ničím svázaný, nebude ničemu otročit.

3.11.5 Věčný návrat téhož – neporažená leč obelstěná smrt

Zcela ojedinělou konstrukcí je Nietzscheho pojetí času, dějin, věčnosti, a tedy i smrti. Ačkoliv toto pojetí nemělo většího vlivu, zmíním se zde o něm pro jeho originalitu. Nietzsche byl hlavně ve svém mládí inspirován antickými filosofiemi a jedna z myšlenek, kterou přejal, bylo věčné opakování dějin, které vystupuje třeba u Herakleita. Pro Nietzscheho, který odmítal jakoukoliv metafyziku, byla možnost posmrtného života nepřipustná. Žádné stěhování duší, žádné nebe, žádný absolutní duch. Jediná myšlenka, se kterou si pohrával, byla Schopenhauerovská „vůle“, avšak ani z ní neudělal reálně existující princip. Vůle k moci u něho vystupovala v podobě jakéhosi pnutí všeho živého – pnutí vůle, pnutí k moci. Je to směr směřování života.

¹⁴⁵ Srov.: „Ještě nikdy nebylo většího činu, a kdokoli se zrodí po nás, patří kvůli tomuto činu do vyšších dějin, než byly celé dějiny dosavadní!“ (tamtéž, s.113.)

¹⁴⁶ Srov. SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, s. 242.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 243.

Nicméně, ale pokud odmítl všechny alternativy k zvěčnění člověka, zdálo by se, že se bude muset smířit se smrtí, a tedy i dá za pravdu nihilismu. Nietzsche však smrt neodmítl, ale svým způsobem ji obelstil. Uzavřel ji do kruhu opakování dějin a tím udělal každý moment věčný. Každý moment totiž není věčný tím, že by stále trval, ale je věčný tím, že se nekonečněkrát opakuje. Zároveň pro Nietzscheho jedinou pravdivou skutečností je chvíle teď – rozumí se však, pouze perspektivou opakování. Je to zvěčnělý moment (protože byl už nesčetněkrát a bude nesčetněkrát), jediné skutečné prožívání reality.¹⁴⁹ Smrti tedy končí „příběh“ lidského života, tento příběh samotný je však věčný, nesmrtelný – protož stále trvá ve svých vlastních reprízách.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 247.

4. Závěrem

4.1 Shrnutí práce

Jak jsem se pokusil ukázat, vnímání smrti bylo v devatenáctém století v první řadě poznamenáno ztrátou svrchovanosti náboženského pohledu na smrt. Tento pohled se dotkl jak společnosti, tak teoretického podloží – tedy filosofie.

Pokud v období raného novověku společnost pocítovala otázku „co je po smrti“ za jasnou a zodpovězenou, osvícenstvím a první polovinou devatenáctého století se tato jistota výrazně narušuje. Vnímání smrti se posouvá k osobnímu pojetí, kdy názory jednotlivce či rodiny mohou převažovat nad názory oficiálně zastávaného pohledu.

Taktéž se stává důležitým dopad smrti na jednotlivce ve smyslu, že posmrtný život má být prodloužením a realizací individuálních tužeb, které jsou většinou reprezentovány pokračováním pozemských vztahů. Důraz na setkání se zemřelými je tak silný, že pokud dochází ke konfrontaci mezi eschatologickou představou Boha a touhou po ztraceném rodinném příslušníkovi, stává se, že idyla setkání se se zemřelým má před Bohem přednost a teologické pravdy musí ustoupit.

Ve všech těchto věcech můžeme spatřovat dva výrazné faktory. Prvním z nich je člověk, který se vskutku stal středem univerza – tedy tím, o koho opravdu jde. Člověk začal postupně přejímat některé funkce, které předtím patřily Bohu.

Druhým je výrazné narušení odpovědi na otázku „Co je po smrti“. Ta otázka se znovu stala důležitou a přes celé devatenácté století můžeme sledovat různé pokusy o její vědomé či mimovolné zodpovězení – a to především zodpovězení ve smyslu prvního faktoru, tedy s ohledem na člověka, jeho tužby a představy, které by mu vyhovovaly, nebo s ohledem na celek, kdy je nutno nahradit Boha jako garanta skutečnosti.

Stejné hledání a snaha najít náhradu za Boha, náboženství a jistotu v posmrtném životě se projevilo i ve filosofii. Rozdíl, mezi teoretickou rovinou – tedy filosofií a společenským vnímáním byl v tom, že ve filosofii se projevila daleko větší svoboda a variabilita nabízených řešení, která jsou často daleko odvážnější, než přístupy běžného života.

Druhým rozdílem je i daleko menší důležitost jednotlivého individuálního člověka. Tak, jako náboženství bylo předtím zastřešujícím vysvětlením skutečnosti, tak je následně hledán systém, který by celistvě nabídl náhradní vysvětlení skutečnosti – jako třeba marxismus, hegelianství nebo Schopenhauerova vůle – tedy systém, který se nesoustředí pouze na individuálního člověka, ale vysvětlí celý svět, včetně role člověka v něm. Systém nahrazující Boha a teologii.

Ze všech těchto systémů je však patrné, že slouží pro vysvětlení účelu a cíle lidského života. Nabízejí řešení na otázku, proč lidský život není nesmyslný, nebo, v případě, že ho jako nesmyslný vidí, snaží se tuto skutečnost co nejvíce zmírnit a dát ji alespoň nějaké utěšení – tak jako Feuerbachův optimistický pohled na ateismus nebo Nietzscheho věčný návrat téhož.

To, co filosofii a společnost spojuje, je způsob, jakým se navzájem ovlivňují. Jednak to byly teoretické myšlenky Descarta, osvícenství, deismu, ateismu, a následně velkých systémů devatenáctého století, které nabídly společnosti nové pohledy na vnímání života, jednak to je právě vnímání určitých věcí ve společnosti, které umožnilo vznik a následné přijetí a rozšíření těchto myšlenek.

Ačkoliv mnohé z Hegelova systému je podobné tomu, co několik století před ním řekl Spinoza, Spinoza nebyl přijat, Hegel ano. Byl to právě výchozí stav společnosti, který dovolil, aby Hegelova filosofie přinesla své ovoce. Bez deismu a zpochybnění Boha, ale především bez kladné odezvy ve společnosti by něco takového nikdy nebylo možné. To platí o všech mnou zmíněných filosofech a jejich řešeních skutečnosti. Jejich filosofie dostala prostor pouze díky společnosti, tak jako společnost se skrze jejich návrhy posunula ve vnímání dál, aby umožnila vzniknout základům pro myšlenkové proudy dvacátého století.

4.2 Poznámky k práci

Na závěr bych chtěl ještě poznamenat, že mnou uvedené filosofické směry devatenáctého století nejsou kompletní. Dalo by se rozlišit další řešení na otázku Boha a smrti, a to jak mezi konkrétními představiteli jednotlivých směrů, tak i mezi solitéry či samotnými menšími směry. Pro potřeby mé práce to však není důležité, mým cílem

nebylo vytvořit přehled filosofických směrů devatenáctého století, ale ilustrovat výše uvedené skutečnosti a načrtnout hlavní a nejdůležitější reakci na ateizaci společnosti a filosofie – tedy ukázat hlavní pokusy nahradit náboženství a přistupovat ke smrti jiným, novým a modernějším způsobem. Ze stejného důvodu jsem vynechal náboženský směr filosofie devatenáctého století, protože ten víceméně pokračuje v podobné cestě, jako v předchozím období.

4.3 Použitá literatura

- ALIGHIERI, Dante. *Božská komedie*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1958. 670 s.
- ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 1: Doba ležících*. Praha: Argo 2000. 358 s.
- ARIÈS, Phillipe. *Dějiny smrti díl 2: Zdivočelá smrt*. Praha: Argo 2000. 410 s.
- ASSMANN, Jan. *Smrt jako fenomén kulturní teorie : obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*. Praha : Vyšehrad 2003. 91 s.
- CHORON, Jacques. *Death and Western Thought*. NY: The Macmillan Company 1963. 320 s.
- ČECHÁK, V. – SOBOTKA, M. *Co víte o novověké filozofii*. Praha: Horizont 1984.
- DAVIES, J. Douglas. *Stručné dějiny smrti*. Praha: VOLVOX GLOBATOR 2007. 187 s.
- DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach*. Praha: VOLVOX GLOBATOR 1998. 722 s.
- FEUERBACH, Ludwig. *Podstata náboženství*. Praha : Ant. Svěcený 1920. 304 s.
- KERRIGAN, Michael. *Historie smrti*. Praha: DEUS 2008. 192 s.
- LORENZOVÁ, H. - PETRASOVÁ, T. *Fenomén smrti v české kultuře 19. století : sborník příspěvků k 20. ročníku symposia k problematice 19. století*. Praha: KLP 2001. 425 s.
- NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství na prahu nové doby, česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international 2006. 693 s.
- NIETZSCHE, Fridrich. *Radostná věda*. Praha: Aurora 2001, s.113-14.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II, od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENEH 2004. 580 s.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet, princ dánský*, Praha: Romeo 1999. 253 s.
- SCHERER, George. *Smrt jako filosofický problém*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005. 271 s.
- SOBOTKA, Milan. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993. 272 s.

Anotace

Tato bakalářská práce se snaží postihnout základní znaky vývoje pohledu na smrt ve společnosti od období raného novověku až po devatenácté století a zařadit je do kontextu filosofie. Primárním cílem je poukázat na způsob, jakým vnímání smrti ve společnosti ovlivňuje filosofii a naopak. Zároveň se snaží zachovat vazbu mezi přístupem ke smrti a náboženstvím, popřípadě jeho absencí a nastínit nové pohledy, které ateismus devatenáctého století v otázce problematiky smrti otevřel.

Klíčová slova:

Smrt, dějiny smrti, dějiny filosofie, 19. století, raný novověk, dějiny novověku,

.....
Daniel Guňka