

**GABRIEL MARCEL:
SMRT A NESMRTELNOST**



G. Marcel

Mám v úmyslu hovořit zde o smrti a nesmrtnosti, ale nikoli jako teolog. Ostatně není vůbec jisté, zda samotný pojem nesmrtnosti by měl vycházet z teologie, jako je tomu nesporně u pojmu zmrtvýchvstání. Promluvil bych tedy jako filosof a – ještě dodám – jako filosof reflexe. Velice často se stává, že jsou přehlíženy vazby mezi mým myšlením a francouzskou filosofií XIX. století – odkazuji zde na Main de Birana a na ty, kteří pokračovali v jeho díle. Pokud je mi známo, jen filosof Ian Alexander sám na tyto konexe upozornil.

Jestliže zdůrazňuji reflexivní aspekt svého myšlení, pak jen proto, abych hned na počátku dal důrazně najevo, že nikdo mě nikdy neuslyší, jak se pouštím do fantazijní a dobrodružné spekulace o Onom světě, o tajemstvích Onoho světa. Zajisté je toto tajemství z mého pohledu velice důležité a já doufám, že se mi podaří učinit plně pochopitelným, že toto tajemství

má být uznáno, a to v jeho hodnotě osvěčující i osvobozující. Myslím si, a to bez jakéhokoli zaváhání, že mnohá zla, i ta nejohrovnější jimiž lidstvo trpí, mnoho omylů a dokonce i ty nejzohoubnější zvrácenosti, které konstatujeme ve svém okolí, jsou velmi úzce spojeny se zaslepeností téměř všeobecnou vůči smyslu tohoto tajemství, jež nás obklopuje a bez něhož lidský život zřejmě ztrácí více než jen jedinou dimenzi, totiž svou váhu a svou naplněnost. Ale to není důvod, kvůli němuž bych pokládal za možné přistoupit na takovou či onakou koncepci spiritismu či theosofie, v nichž rádi ve mně viděli – jistě arbitrárně – přeborníka. Moje postavení v této věci je až do krajnosti velice jemně odstíněné a doufám, že na závěr tohoto exposé ukážu, kam až si myslím, že mohu v tomto směru jít, ale také kde jsou ty vnitřní limity, kterých se míním držet.

Počáteční otázka, k níž tu hodlám přispět svou reflexí, může být formulována takto: jaké je moje postavení ve vztahu ke smrti, přesněji řečeno ke smrti, která bude mou smrtí?

Tato otázka se ihned jeví jako krajně dvojznačná. Jde o to zjistit, jak já, to jest člověk zapsaný v rejstříku občanů, s empiricky zjištěnou individualitou, která náleží jen mně,

v momentě k němuž jsem dospěl na cestě vedoucí od narození ke hrobu, jak tedy se stavím vůči vlastní smrti? Ta slova „jak se stavím“ pro reflexi zůstávají sama o sobě nejednoznačná: týkají se zcela subjektivního způsobu, jímž reaguji na představu, kterou mám o své vlastní smrti, týkají se například toho, že o ní pochybuji, nebo naopak, že ji čekám s důvěrou, či snad dokonce po ní toužím jako po vysvobození, nebo naopak, že je mi lhostejná? Ale toto všechno je pouze záležitostí psychologickou a ta je v podstatě vzdálená mému vlastnímu záměru, který jsem svou předchozí formulací tak špatně vyjádřil.

Bude výhodné nejdříve, přinejmenším prozatím, odpartikularizovat subjekt, kterým jsem a který se dotazuje. Okamžitě totiž vyvstane jistá obtíž. Může být tato departikularizace dovedena do krajnosti v případě, že by to bylo něco jako transcendentální ego kantovského nebo fichtovského typu, které se tu ptá na mou osobu? Je naprosto očividné, že tato možnost jako limitní zde nemůže přicházet v úvahu. Toto *já (je)*, které uvažuje o své vlastní smrti, není a nemůže být čistě abstraktní entitou jako *já (moi)* transcendentální a je zapotřebí to ihned zavrhnout jako směšný idealistický pokus o záchranu nesmrtnosti coby zastaralý, že myslící subjekt, pojatý jako esence, není způsobilý aby zemřel. Řekl bych, že doopravdy takovýto subjekt není bezpochyby schopen žít. Podle mne je toto jistá fikce, kterou je vhodné přenechat filosofii, jež se již přežila. Jestliže si ponechává ještě nějakou hodnotu, pak je to pouze v epistemologii, v teorii poznání, připustíme-li, že tato může být striktně oddělena od konkrétní filosofie, což se mi ale vůbec nezdá být jisté.

Toto nás přivádí k důležitému konstatování: departikularizace, o niž se tu jedná, nemůže být jiná než jenom částečná, a ten, který se ptá, člověk jako jiní lidé, odvolává se k jisté situaci, která je nám všem, tedy lidským bytostem, společná; otevřenou přitom zůstává otázka, zda existují či neexistují jiné bytosti, které by nebyly podrobeny mortalitě, oně *povinnosti umřít* (le devoir mourir).

Tato *povinnost zemřít*, která je úkolem mým, naším, není poznána za pomoci indukce, ale mohla by být také odvozena cestou dedukce z přirozenosti lidského těla, které je i mým tělem. Toto všechno je v řádu vědění: já vím, či dověděl jsem se, že zemřu. Je také docela možné, ale je to více nejisté, že nosím v sobě mimo všechno vědění cosi jako tušení této smrti, která bude smrtí jen mojí. Ale více odpovídající myslím bude to, že toto tušení, pokud se již projevilo, pak to bylo jen v určitých okamžicích, či možná v určitých obdobích života, takže v jiných opět chvílích jsem si vědom toho – ať již to bude iluze či nikoli – že to není mým úkolem, tedy že se nemusí umřít. Ale vzato samo o sobě, toto jsou jen zkušenosti, Erlebnisse, zcela nahodilé, o jejichž hodnotě nejsem s to se vyslovit.

Mluvil jsem o organickém těle: jakmile řeknu, že vím, že musím zemřít, pak je to úděl tohoto těla, o kterém přemýšlím; ale tato jistota, vztahující se k nějakému objektu a je tudíž objektivní, neznásobí snad existenciální jistotu týkající se onoho *já*, jež se právě dotazuje? Otázka se však jeví jako nejasná. Jestliže řeknu: vím, že jsem povolán k tomu, abych zemřel, nezdá se, že bych chtěl prohlásit: moje tělo přestane fungovat a bude se rozkládat. Nebude možné, podle mne, přistoupit k této redukci, aniž bychom porušili mou zásadní jistotu o nutnosti umřít. Ale tím spíše nebude správné řeknu-li, že se nemůže nebo nemusí přežít po této destrukci těla. Přihlížet zde k vědění znamená zavést sem jistá dogmatická tvrzení, která nejsou a nemohou být jako taková dána mému medituujícímu

vědomí. Zde tedy je nutno abstrahovat od toho, co já individuálně, jako takový, jako věřící například, si o tomto mohu myslet. Ale samo o sobě již je zřejmé, že nebude více oprávněné zavést zde dogmatické ujištění opačného smyslu, předpokládající jistý dualismus mezi mým tělem a mnou. Asi by bylo dosti přesné říci, že toto muset-umřít implikuje jistý střet s čímsi neznámým, ale že toto něco vypadá jako konec, či jako absolutní limita, jestliže toto něco pojato v perspektivě pozemského života obsahuje v sobě něco ze závazných nutností i z možností.

Mnozí mohou být překvapeni, když mě slyší se vyjadřovat tak vágně, když se uchyluji k výrazu „něco“. Je tomu tak, že každá specifikace se tu ukazuje jako arbitrární. Například použití slova „událost“. Moje smrt se zdá být mnohem méně něčím, co se mi stane, než to, co pro mne zruší možnost jakékoli události – přinejmenším v té perspektivě, o které jsem hovořil. Výraz „čelit něčemu“ (affrontement) bude na druhé straně velmi důležitý, protože znamená přinejmenším možnost pro mne, abych zaujal pozici vůči mojí smrti jež přijde, a abych se choval tváří v tvář vůči ní způsobem zcela určitým. Já zde užívám slova *možnost* jen v jeho negativním smyslu. Není vyloučeno, že zůstanu jistým způsobem inertní vůči své budoucí smrti, aniž by tato inerce mohla být uváženu či dokonce vědomou a aniž by tato inertnost mohla být následně označena za postoj. Ale je pravda, že jsem dospěl do jistého stádia reflexe a uznávám, že je nutné *zaujmout stanovisko*. Jde tady o to, abych uplatnil svou svobodu, která obsahuje i možnost zničit samu sebe. Já se zde znovu vrátím k tomu, co jsem řekl ve svém vystoupení na mezinárodním kongresu v Paříži v r. 1937. Zde je jedna pasáž:

„Uprostřed tolika mlhavých mračen, jež zahalují pro mne budoucnost, mou budoucnost, zůstává jedna nezměnitelná jistota: zemřu. V tom, co mě čeká, je jen moje smrt neproblematická. To stačí k tomu, aby se mi v tom všeobecném mihotání možností jevila jako stálice. Moje smrt: není to ještě skutečnost, je to tedy idea? Kdyby byla opravdu ideou, musel bych být s to ji vymezit, brát ji jako objekt, ale to já právě nemohu. Mohu ji v myšlení obsáhnout a představit si ji jako dovršenou jen pod podmínkou, že se vžiji do postavení někoho druhého, kdo mě přežije a pro nějž to, co já nazývám *svojí smrtí*, bude *jeho smrtí*. Jestliže ji připodobňuji jakémukoli jinému faktu, který si představuji, je tomu tak jen díky této koincidenci uskutečňované v myšlení; ovšem tato ideální substitute, jakmile si ji uvědomím, vezme hned za své; a moje smrt, tato smrt, které se nemohu vyhnout, naráz visí nade mnou jako drtící hrozba. Už pro ten jednoduchý fakt, že je jistá, je *nade mnou*; moje situace se v ničem neliší od situace odsouzení, který byl uzavřen v místnosti, jejíž stěny se od minuty k minutě k sobě přibližovaly. V mé přítomné existenci není tak nic, co by nemohlo být jakoby redukováno na nicotu – Sartre by řekl sníženo, zmenšeno – touto přítomností mé smrti na mně samém či spíše *nade mnou*. Ba co více, mohu vůbec ve chvíli poblouznění odolat pokušení, abych učinil konec tomuto setkání, tomuto bědnému a neurčitému odkladu, a osvobodit se tak od trýzně z toho, co je tak hroživě přede mnou?

Takto se pro mne – řekl jsem ještě – konstituuje metaproblematika *již-nebytí*, která je zároveň systematikou beznaděje a která může být zrušena jen sebevraždou.“

Co je zvláštní a příznačné, že jsem se marně snažil dát toto k úvaze členům Filozofické společnosti v Oxfordu před několika lety. Prohlašovali, že právě takové chování je

odsouzeníhodné, hanebné, aniž v nejmenším porozuměli tomu, že nejde o pronášení hodnotícího úsudku, ale o uznání, že možnost radikální beznaděje bez rekursu se jeví jako implikována v mojí situaci: jsem smrtelný. A zde se mi zdá, že jde o to nejdůležitější pro studium určitých psychóz.

„Jaká jiná role by zde připadla reflexi, když ne rozpoznání, že i ta propast, která mě k sobě tak přitahuje, byla jistým způsobem vyhloubena právě mojí svobodou? Nakonec moje smrt není ničím o sobě či pro sebe. Tato schopnost nicování, která je do ní vložena, něco zmůže jen ve spolčení se svobodou, která zradí sebe samu, aby jí pak udělila onu realitu, nebo ono zdání reality, která může zapůsobit takovou petrifikující mocí. Pouze a výlučně tato svoboda může fungovat jako obturační síla schopná zakrýt mému pohledu celé nepostizitelné bohatství univerza. A tedy je to ona, moje svoboda, jež se stává schopností zastínit něco. Ale stejně tak můžeme hovořit o ontologické protiváze smrti, a pak jí nemůže být život sám, mající sklon paktovat se s tím, co ho ničí, ani objektivní pravda, která ve vztahu k existenciálnímu zůstává něčím, co nedosahuje jeho roviny. Tato ontologická protiváha nemůže spočívat jen v pozitivním užívání svobody, jež odmítá klamné zdání, pomocí kterého právě svoboda udělí smrti tu schopnost, jejímž držitelem je ona sama; odtud tedy svoboda, o níž je řeč, mění svůj smysl, stává se přilnutím a láskou. Ale tím je rázem smrt nejen vyvážena, nýbrž i transcendována.“

S tímto textem napsaným před 20 lety zůstávám nadále v podstatě ve shodě. Jenomže ve světle těch strašlivých zkušeností, jež se tak vršily od onoho času, cítím potřebu k tomu dodat ještě toto: bylo nám dáno, bohužel, vidět vyvíjet se a zdokonalovat před našimi zraky takové techniky smrti, které zredukovaly prostor, v němž se svoboda uplatňovala a redukovaly ho prakticky až k nulovému stavu. „Každý z nás, napsal jsem v *Les hommes contre l'humain (Lidé proti lidskému)*, jestliže nechce obelhávat sám sebe, či zhrěšit nějakou neospravedlnitelnou domýšlivostí, musí připustit, že existují konkrétní prostředky, schopné k tomu, aby byly proti němu uvedeny do chodu a zbavily člověka svrchovaností, či jednoduše kontroly nad sebou samým, jež v jiných časech, pomysleme na stoiky, bývaly plným právem nahlíženy jako nedotknutelné.“

Ve stejné myšlenkové linii by bylo vhodné ještě podotknout, že meditace, kterou zde rozvíjím, implikuje určitý prostor, lépe řečeno jistou míru bezpečnosti, při jejichž nedostatečnosti by nutně vyhasínala.

Všechny předešlé reflexe nás přivádějí k poznání, že je nemožné podepsat se pod Heideggerovu ideu v jeho *Sein und Zeit*, podle které to, co on nazývá *bytí pro* nebo *bytí-k-smrti*, je strukturální daností toho bytí, kterým jsem. Je přirozeně nutno se zde odvolat k samotným slovům Heideggerovým, *Sein zum Tode*. Já jsem často dal na srozuměnou, že relace – jestliže tam je – kterou vyjadřuje předložka *zu*, není nijak jednoznačná. Kdyby byla, pak jedině pro mé tělo – a s podmínkou, že bude pojato z perspektivy čistě biologické. Ale v momentě, kdy se znovu budu pojímat jako vtělené bytí, dvojznačnost relace evokovaná slovem *zu* se ukáže v plném světle. Ostatně povšimněme si, protože to je důležité, že ho nelze přeložit do francouzštiny, aniž bychom sdělili tuto ambiguitu. Jestliže hovoříme o bytí *pro* smrt, pak slovo *pro* zřejmě koresponduje s určitou finalitou, jež zajiště není implikována ve slovech *Sein zum Tode*; a když se přeloží *zu* jako *vers* (směrem

k... pozn. překl.), pak jsme někde mimo francouzský jazyk, protože *vers* předpokládá nějaké hnutí, směřování, což slovo *byť* nezahrnuje.

Ale podle mne je toto pouze vnější znak něčeho hlubšího, to znamená nějaké fundamentální indeterminace. Je tomu tak, že budeme moci – nebo také nebudeme – mít v pozadí za slovem *zu* ideu odsouzení, která je tak mohutně vyjádřena například v Brahmově *Requiem*, ale tato idea odsouzení se dokonce může vyprázdnit ze svého eticko-náboženského obsahu a pak znovu upadneme do světa řádu, zákona, *Gesetz*, avšak tím pádem se vzdalujeme od existenciálního, abychom obrátili pozornost k přírodě, jíž je člověk jen pouhou částí. Jenže od chvíle, kdy řeknu „já“, nečiním se snad nějakým způsobem cizím přírodě?

Závěr učiněný z toho všeho musí být konec konců vyjádřen jen negativně. Jestliže sám sebe pojímám jako subjekt, namísto toho, abych se naivně identifikoval se svým tělem myšleným jako objekt, pak není pravda, že bych mohl jednoznačně určit svůj vztah ke své smrti. Tento vztah je nutno zvolit, je nutno ho vytvořit, ba dokonce ho jistým způsobem vymyslet.

Ale povšimněme si blíže, že je-li tomu tak, pak je to kvůli hluboko založené příčině, že totiž vztah mezi Já a tím, co nazývám svým tělem, není už vůbec možné určit jednoznačným způsobem; je na mně, abych tuto relaci ustavil. Mohu si například vést ve vztahu ke svému tělu takovým způsobem, že materialismus bude doslovně verifikován v mém životě a dokonce i v mém bytí. Naopak zase takový Bergson už způsobem, jakým triumfoval nad svým fyzickým utrpením, podal jakýsi důkaz o své nezdolné spiritualitě.

Bude nyní na místě ukázat, že to, co bylo právě řečeno o mém vztahu k vlastní smrti, bude ještě více evidentní, jestliže půjde o můj vztah ke smrti těch druhých. Snažme se být co nejvíce konkrétní.

K tomu *co jsem* zjevně náleží – nerozhodli jsme, zda to náleží k mé esenci či k mé existenci, či zda je to tu vůbec aplikovatelné – tedy k tomu, co jsem, náleží *byť mezi druhými*. Jenom když se přikloním k tomu, že prozkoumám v konkrétním co to vlastně znamená, uvědomím si, že tato afirmace zdánlivě jednoduchá, pokrývá realitu velice složitou, jíž vůbec nelze pojmout tak, že je to jedna jednotka mezi ostatními jednotkami. Máme zjistit, že tu existuje nějaký rejstřík, který je stejně dobrý pro přirozený ráz onoho *mezi (parmi)*, jako pro to, co nazýváme *grosso modo* druhý či jinakost (altérité). Jisté bytosti pro mne konstituují určité milieu (rodinné, profesionální, atd.), které mě nepřestává držet při životě a mimo ně se cítím být doslova ztracen. Jiní lidé udržují se mnou styky, které bych mohl nazvat obvyklými (moji dodavatelé, průvodčí autobusu, atd.). Zkrátka největší počet z nich jsou pro mne jen kolemjdoucí, s nimiž se tu a tam setkávám a kteří jakoby pro mne nebyli. Pro tento poslední případ ono slovo *mezi (parmi)* se vyprazdňuje ze svého existenciálního významu. Souvztažně k tomu konstatuji, že slova „druhý“ nebo „druzí“ nejsou v těchto odlišných případech opatřena stejnou indicií.

Tyto předběžné poznámky jsou důležité, jestliže chci porozumět tomu, co to je přežití. Toto slovo, přežití, nabývá reálného smyslu jenom tam, kde se jedná o mé nejbližší, nebo o ty, kteří se mnou udržují blízký vztah, který mne váže například k mým profesorům, k mým žákům, nebo k těm, kteří participují na stejném tvůrčím úsilí v určité oblasti.

Pro lidi spojené se mnou tímto způsobem, když jim řeknu, že přežiji, to jakýsi smysl má. Ale je jisté, že jde o fundamentální problém – a je to vůbec problém? Bylo by vhodné se na to tázat – a ten problém vyvstává náhle před těmi, s nimiž jsem svázán přátelstvím, něžným citem či láskou, a to až do té míry, že jejich odchod ve mně vyvolá osobní vnitřní zranění. Mohu říci, že toto je jedna z daností, kolem nichž se neustále točily moje reflexe po dobu téměř půl století. Takto jsem byl přiveden k poznání, jak jsem o tom hovořil veřejně ve svém vystoupení roku 1937 a které zde již bylo zmíněno, že vůči propasti vyhloubené odchodem drahého mi člověka pociťuji zjitřený neklid zcela odlišný než je ten, který bezpochyby vskutku hluboce zakouším vůči mému vlastnímu „muset umřít“ („devoir – mourir“). Tam, kde se jedná o mou vlastní smrt, může být zřejmě praktikován jistý druh narkózy, především u toho, kdo se odvrací od světa, nebo kdo vidí, že se svět odvrací od něj. Ale smutek tam, kde je absolutně autentický, vylučuje možnost takovéto narkózy; považoval by ji za zradu.

Námítka, na kterou narazí takováto reflexe, je snadno předvídatelná. Spočívá v dovolávání se toho, že tady je pouze otázka prostých subjektivních dispozic v psychologickém smyslu, což nic nemění na tom, co nazveme realitou. Ale co je vlastně přesně to, čeho se týká slovo realita? Je to snad – neříkáme osud, ale ověřitelný proces, skrze nějž tělo, ať je to tělo milované bytosti stejně jako jakékoli jiné – se stává mrtvolou a rozkládá se? Jenže redukovat to, co nazveme realitou smrti, na tento proces, to je – ať již si to uvědomíme či nikoli – udělat ze sebe vězně velmi hrubého materialismu. Toto je tak evidentní, že se až stydím to zdůrazňovat. Když už mluvíme v přítomném čase o mrtvých, kteří se jmenují Molière, Mozart nebo Rembrandt, je až příliš jasné, že to nejsou jejich dávno zničená těla, která tu máme na mysli. Zde lze předvídat, že můj odpůrce s pokrčením ramen nám připomene s nelibostí, že to, co zůstává přítomno a o čem lze v přítomném čase hovořit, je *dílo* Molièrovo, Mozartovo či Rembrandtovo. A toto dílo přetrvává ve hmotné podobě až do naší doby.

Tato odpověď je přesná a zároveň zůstává na povrchu; totiž to, co přetrvává jako materiální druhy, to je duch, to je myšlenka. Ještě je tu zapotřebí, aby tento duch, tato myšlenka byly dostatečně sladěny s duchem a myšlenkou naší, aby k nám *promlouvaly*. Historie nám ukazuje, že roztržky se mohou odehrávat tak, že této mluvčím nebude více nasloucháno jako mluvčím. Ale jestliže si takovéto možnosti roztržky odmyslíme, pak zde můžeme dojít k tomu, že slovo „přežití“ se tu jeví jako obzvláště dvojznačné. Je-li tomu tak, že chronologicky přicházíme po Molièrovi a Mozartovi, pak je správné v mnohem hlubším smyslu říci, že jsou to oni, kteří nás přežívají, předpona pře- (sur-) by pak byla skoro táž jako u slova přelétávati (survoler) a že tedy z výšky nás osvětlují.

Zajisté určitým způsobem všichni – nebo téměř všichni – budou to nuceni uznat, ale obecně odmítnou přiznat tomuto faktu metafyzický dosah. Zůstane tu tedy nerozlišitelná vágnost v tom, kde jde o upřesnění co to je ten duch, jehož přetrvání nejasně připouštíme, ale je možné, že budeme věnovat pozornost ozvláštňení toho, že tento duch není Mozart jako individuum, či Molière jako individuum, ať již se s nimi dělo po smrti cokoli.

Ale je nutno uznat nanejvýše explicitním způsobem, že smutek se vůbec nesnáší s jakoukoli neurčitostí; tam, kde je vnitřně oživován láskou, je možná doprovázen tako-

vouto afirmací ke druhé osobě: „Ty nemůžeš zmizet jako pára, jež se rozplyne; připustit to, bylo by zradou.“

Zajisté je i takový typ filosofie, která pojedná takovouto afirmací s nejhlubším opovržením a přiřadí ji k tomu, co Angličané nazývají *wishful thinking*, to znamená takový způsob myšlení, které se dává do služeb přání. Toto je pravda zejména pro každou filosofii spinozistického stylu, která v tomto bude spatřovat jednoduše a prostě iluzi, již lze přičíst na vrub neuznávání přirozeného řádu věcí. Ten, jehož odchod, řekněme dokonce jehož zánik, se mi jeví jako nemyslitelný, či je nemožné ho jakkoli uznat, nebude v této perspektivě ničím jiným, než efemérní směsicí čehosi, co se nakonec rozpadlo.

Ale právě zde distinkce mezi objektivním a existenciálním znovu nabývá své hodnoty. Nemá smyslu zde uvádět, že člověk, kterého miluji je nějakým shlukem prvků, protože to je označení, které je aplikovatelné pouze na věci. Ale láska se nemůže obrátit k ničemu jinému, než k subjektu, to jest k bytosti zase naopak schopné milovat. Není lásky v pravém slova smyslu mimo určitou dimenzi, kterou jsem pojmenoval intersubjektivitou, a je to pouze vzhledem k této dimenzi, a jenom k ní, že se budeme moci otázkou, kolem níž se točíme, vůbec zabývat.

Mluvit o bytí k smrti jak to činí Heidegger, to je ve skutečnosti, ať už si je toho vědom či nikoli, přidržování se existenciálního solipsismu; smrt druhého je pojmána jen jako událost, které asistuji, která pak, jestliže se mě týká, mě ve vitálním smyslu vůbec nezasahuje. Jak to říká jedna z mých postav, Valentýna, ve hře „Horizont“ ve spojitosti s mužem, kterého miluje a který právě zahynul při jakési nehodě: „... jeho smrt je i mou smrtí!“ Tento výkřik je zábleskem, který zazářil z absolutního smutku. A tragédie přežívání je tu: lidská bytost uchváčena smrtí jakoby pokračovala ve svém žití, nese v sobě tuto kontradikci, ona je touto kontradikcí. Ale ten, který prožívá tuto situaci, dosvědčuje existenciálně klamnost spinozistické afirmace; dokládá to, že tato afirmace je umístěna mimo intersubjektivní rozměr, o němž Spinoza neměl ani tušení.

Myslím, že jsem již před delší dobou dal k úvaze to, že Spinoza v jedné slavné větě ve své *Etice* ve skutečnosti zaměnil touhu a naději a neuznal to, co je pro naději specifické, kvůli čemu totiž může být pokládána za božskou ctnost; jak by mohla být za to pokládána touha? Ale je tu myslím ještě jiná konfuze, jež se jeví rovněž jako zhoubná, a je to u Kanta, který pojal nesmrtnost jako postulát praktického rozumu. Při jeho starosti zatačující do pozadí až k proklínání všechno, co pochází ze smyslového a z pocitů, Kant radikálně neuznává fakt, který byl naopak vysvětlen jen u Platóna a určitě u sv. Augustina a v celé té linii, která z něj vychází: že láska jako taková, která z něj vzchází, představuje s ničím nesrovnatelnou ušlechtilost, skrze kterou se tato láska nachází mimo danosti čisté sensibility; to způsobilo i tolik zmatků v psychologii.

Co lidé prodchnuti spiritualitou rozpoznali mnohem dříve než skuteční filosofové je to, že láska a naděje jsou nerozlučitelné. U bytosti bez lásky neexistuje žádná možnost naděje, ale pouze žádostivost či ambice a každá ambice míří k zabezpečení sobě uspokojení určitého řádu. Ale jaké by mohlo být místo pro taková uspokojení mimo smrt? Není snad evidentní, že smrt vrací znovu věci zpět kam patří, a docela rád řeknu, že vyrovnává záhyby. Není tomu tak, že máme na mysli právě ty záhyby, když si připomínáme efemérní

veličiny, s nimiž se druží ti, kteří obdrželi vysokou sumu peněz, nebo moc, nebo společenskou proslulost? Ale naděje, a to je její tajemství, nebo dokonce znak její transcendence, směřuje mimo tento náš svráštělý svět. A skutečnost, že v nás nachází své zakořenění, je jakoby zárukou toho, co zvěstuje. Ona je z nebes, zatímco žádostivost (*le désir*) je ze země a jenom na nebesích se jí může dostat vyslyšení.

Ale co k tomu říci? Zahořklý účastník rozhovoru nám dá najevo, že ono slovo „nebesa“ nemá žádný smysl; představme si náhodou, zeptá se sarkastickým tónem, že to, co se dá do pohybu ve smrti a skrze smrt, je bůhvíjakou migrací k jiné planetě, nebo k jinému souhvězdí? A když ponecháme stranou tuto mýtickou představu, co potom ještě znamená slovo nebesa?

Nenechme se zastrašit takovýmto způsobem agrese. Na několik okamžiků se soustředíme, než se pokusíme na to odpovědět. Mám za to, že pokus o odpověď by mohl vypadat takto: ať již jsou spekulativní omyly, jimiž se idealismus proviňuje, jakékoli, bude mít přinejmenším obrovskou zásluhu, že zpřístupnil lidské inteligenci fundamentální pravdu, již křesťanství odhalilo již v samotných svých počátcích: a to je jeden směr, kde duše překračuje viditelný svět a kde se jí tento svět stává vnitřním; co tu říci jiného než to, že tento viditelný svět, že nebesa astronomova se svými miliardami souhvězdí, se může sám o sobě stát symbolem. Ale transcendence, bezpochyby to nejvyšší, k čemu je schopen se povznést lidský duch, spočívá zřejmě v tomto obratu, pomocí něhož viditelné se stává symbolem duchovní reality, v níž je zjevně zakotven. Omezím se zde na to, že přejdu k afirmaci, která je v srdci veškeré mystiky a nějakým způsobem snad i v každé seriózní teologii. Ale důležité je tu připomenutí, že i ten, kdo nesdílel mystickou zkušenost, může se zkušeností, již má on sám, je-li ovšem dostatečně hluboká, pokročit ve stejném směru.

V tomto bodě, k němuž jsme dospěli, bude asi na místě připomenout základní etapy, které jsme na naší cestě urazili.

Na prvním místě – není v žádném případě pravda, že jsem sám sebe poznal jako *určeného pro smrt* (*destiné à la mort*). Není tu žádné relace natolik jednoznačné, aby byla poznatelná pro všechny. Jestliže takový vztah existuje, pak je to pro moje tělo jako pro objekt, to znamená, že jsem ho zbavil jeho tajemných pout se subjektem, jímž jsem. Takže mezi mnou-subjektem a mým tělem nepochybně neexistuje relace, která by mohla být určena jednoznačně a univerzálně, jako je tomu v případě kauzálního vztahu. Moje relace k mému tělu, to je to, co mám udělat, ustavit, zavést, a tady představuje zkušenost choroby velice významnou hodnotu. Víme naprosto nepopíratelně, že člověk vydaný na pospas nemoci může proměnit to, co se zprvu jeví jako prosté podruží a toto vytříbit.

V této perspektivě smrt – moje smrt – rozumím tím smrt lidské bytosti – se začíná jevit jako tajemná, což znamená, že se dopustíme paralogismu, když ji směšujeme s neúprosným procesem, který je usídlen v těle. Řekl jsem neúprosný a podle všeho zdání máme právo ho takto posuzovat. Ale jisté indicie, které každý z nás by měl přijímat s uctivou pozorností, by nás mohly přivést až k dohadům o tom, že milosrdenství (*miseri-cordia*), jež nekonečně překračuje hranice našeho chápání, může prolínat jednotlivými články determinismu. Já ovšem nesetrvávám u tohoto bodu, ani u podnětů, které takovéto zkušenosti mohou našemu myšlení přinést.

Poněkud překotně – já to uznávám – přecházím k problému (jde-li ovšem jen o jeden), který přede mne staví smrt milované bytosti; a já trvám na tom oproti tomu, co si zřejmě myslí skoro všichni filosofové, že tento problém je mnohem podstatnější a mnohem tragičtější, než čím je moje smrt pro mne. Protože problém, o němž je řeč, nemůže být zpravidla když ne vyřešen, tedy alespoň odsunut ve prospěch jisté morální anesthésie. Mohu si nacvičit, že budu pojímat mou vlastní smrt jako odpočinek, po němž toužím po vyčerpávající dřině v životě. Ale tato anesthésie ztrácí všechnu svou účinnost tam, kde stojím tvář v tvář smrti druhého, jestliže tento druhý byl pro mne opravdu oním *ty*. Jistá vazba je nesnesitelně přerývána – přerývána ovšem bez zásluhy oné bytosti, když v samotném prudkém roztržení, ba ještě více i předtím, zůstávám neodlučitelně vázán na bytost, jež mi schází. To, co je nesnesitelné, to je právě tato kontradikce. Jde tu o skandál, který může na realitu jako na celek vrhnout potupný stín absurdity. Ale zde také, a ještě dříve než brzy, může vstoupit do hry také svoboda, ta opravdová, to jest pozitivní, ta, jež je proniknuta láskou. A toto samo o sobě obsahuje v sobě celou stupnici, která jde od vlastnění k oblativnímu vztahu. Dospěl jsem tu k distinkci, kterou šťastně představil doktor Stocker v neoaugustíánské perspektivě. A to je hluboký smysl tohoto vztahu schopného obětování, který je nutno v současnosti precizovat. Vybral jsem příklady z mé vlastní dramatické tvorby, která téměř všechna gravituje kolem těchto témat, a jež tu předestírám vaší pozornosti.

Aline Fortierová ve hře *Chapelle ardente (Katafalk)*, tato žena, která zůstane jakoby připoutána ke svému mrtvému synovi, s nímž splývá pomocí imaginace, ovšem nikoli bez zrady na něm, snaží se odvrátit jeho snoubenku od muže, do něhož se právě zamilovala a nabádá ji k tomu, aby se provdala za kohosi nemocného, na něhož by ten mrtvý nemohl žárlit; to nám poskytuje mezní příklad toho, čím může být posesivní láska, pokoušející se znovu sevřít svým stiskem svůj objekt až za hranici smrti. Werner Schnee ve hře *Le Dard (Kopí nebo Střela)* do krajnosti věrný svému židovskému příteli, pianistovi, který se stal obětí nacistů, je naopak obrácen zcela k čistému sebeobětování, a stejně tak je tomu u Simona Bernauera ve hře *Le Signe de la croix (Ve znamení kříže)*.

Na tomto místě je nutno předvídat jistou námitku, že tady nějak pociťuji, jakoby mě někdo bral kolem pasu. Kdo nám zaručí, zeptá se mě někdo, že všechno se neodehrává exkluzivně ve vědomí přeživších a že syn Aliny a přítel Wernerův se neredukují na nárokující si ideu, která utváří ty, jež je oplakávají? Ale to nás přivádí k tomu, abychom k diskusi předložili jedinou distinkci, na niž se tu neomezíme kvůli souhlasu s ní, ale protože jí neopatrně přisuzujeme absolutní hodnotu. A to je právě distinkce mezi tím, co je v nás a tím, co je mimo nás.

Rozumí se samo sebou, že na úrovni obecné zkušenosti, té, jež si vynucuje naše činy, je takováto distinkce nezbytná a je takovou dokonce i na úrovni osoby a tady je tou vysokou cenou za Inkarnaci. Byl jsem vyprovodit na nádraží blízkého přítele, rozloučil jsem se s ním a nyní, když odjel, ptám se sám sebe kde je a co dělá. Mám k dispozici určité empirické prostředky, abych ho dostihnul a dostal od něj zprávu a jemu podal zprávu o sobě. Nebylo ovšem nijak řečeno, a tato postranní poznámka je důležitá, že jsou-li určité výjimečné podmínky splněny, tedy takové, jež neovládám, pak není možné nás

dostihnout, setkat se s námi vně vyznačených cest. V současnosti se nezdá, že by mohla být realita telepatie v dobré víře popírána. Ovšem je nutno uznat, že v našem světě všechno probíhá nejčastěji tak, jakoby telepatie neexistovala, jako bychom byli závislí v komunikaci na těch nedokonalých prostředcích jako je dopis, telegram, telefonický rozhovor či vysílání rádiem. Ono ani není nutné postoupit v reflexi příliš daleko kupředu, abychom si uvědomili, že tento rozparcelovaný svět, kde je možné určování polohy, není totalitou světa, že je to jenom ta nejpovrchnější výseč. Postačí, soustředím-li svou pozornost na to, co označují, ovšem těžkopádně, slova jako nevědomí a podvědomí, abych vzal ohled na to, že v oblastech, na něž se tato slova odvolávají, není určité možné vyznačit hranice, jež oddělují „tvoje“ a „moje“. „Ty sám? Já sama?“ ptá se Claire na konci hry *Quatuor en fa dièse* (*Kvarteto f-moll*). Kde vlastně začíná osobnost? Jak by takovéto tázání nemohlo nabýt smyslu, když si vezmeme takovou krajinu, kde se odehrává za podmínek, které víceméně neznáme, setkání mezi živými a těmi, které takovým smrtonosným a odlidštěným pojmem nazveme *mrtvými*.

Ce peu profond ruisseau calomnié, la mort... (Ten spíše mělký, proklínaný potůček, ta smrt...), řekl Mallarmé. A zde znovu potkáváme, ovšem na rovině neskonale intimnější to, co jsem již mimochodem řekl o Mollièrovi a Mozartovi: přežili nás ti, o nichž jsme mysleli, že my je přežíváme.

Nekontrolovatelné tvrzení! Zvolá tady jistě můj oponent. Ale mějme se na pozoru: za jakých podmínek je kontrola možná? Mám za to, že jsem již před delší dobou ukázal ve svém prvním Metafyzickém deníku, že každá kontrola implikuje triadickou relaci, či ještě spíše možnost pro nějaké *ty*, aby se stalo jakýmkoli *on*, jež tu zkoumáme. Avšak láska, pokud se osvobodí od jakékoli posesivity, může se projevit pouze a jedině v plánu dyadickém, a to právě tam, kde konverze *ty* v *on* se stává neschůdnou. Právě na tomto plánu se realizuje nezabydlenost živé bytosti skrze zesnulého, kolem níž gravitují všechny tyto poznámky. Ostatně jako na jiný důkaz je tu možné poukázat na roli, jakou hraje podezírání, nedůvěra, potřeba kontrolovat u Prousta zejména ve *Zmizelé Albertině*, spíše proto, že jsme v plánu vlastnění dychtivě vášnivého a navždy odpíraného; čím více se pozvedáme k lásce schopné nejvyšší oběti, tím více tíhneme směrem k dyádě, kde je všechna kontrola překonána a stává se nadbytečnou.

Avšak chraňme se před simplifikací až k excesu. Jestliže se mně nějaký zemřelý projevil několika vnějšími prostředky a dovolával se své identity, nevyhnutelně pociťuji potřebu kontrolovat a verifikovat. Ale tam, kde mimo jakékoli projevování se realizovala sounáležitost (*communion*), tam, kde přítomnost jistým způsobem přišla osvěžit přeživšího, a to až do toho stupně, že už není důležité dovědět se, zda jsi to ty nebo já, kdo promlouvá, protože my jsme už pouze a jenom tím samotným jedním, takže myšlenka na nějakou kontrolu vyprahla a spadla někam jako mrtvý list.

Nyní bude jistě pochopeno, proč jsem na začátku předeslal, že si nebudu žádným způsobem představovat a *a fortiori* popisovat onen svět a to, co se tam děje. Nepopírám, že z jistého hlediska, jež ovšem není a nemůže být hlediskem naším, by tento popis byl možný; ale zdá se mi být zjevným, že v lůně tohoto podivného života, který nám náleží, jsme konstituováni a umístěni takovým způsobem, že onen svět musí zůstat oním světem

a že to je nakonec natolik paradoxní, že toto se může jevit pouze za těch podmínek, že onen svět se nám může stát přítomným, a to v tajemství, o němž po boku teologie můžeme pouze vytušit jeho blízkost. Myslím, že v této téměř úplné noci, jež nás obklopuje a jejíž neproniknutelnost nám v jistých hodinách hrozí zadušením, jsou tu přesto přese všechno záblesky, indicie, které přicházejí jakoby na setkání s našimi nadějemi, s našimi nároky, jimiž jsme my sami.

Avšak tento nárok jako jistá tíživá zkušenost nás naučí, že nemusí být jen frustrující, ale může být nerozpoznatelnou pro toho, kdo ji nosí hluboko v sobě. Prokletí imanentní světu, jenž nás obklopuje, nabývá určité podoby a usiluje celou svojí vahou o to, aby nám vyjevil tento náš nárok jako absurdní, jako dávno prošlý, ne-li přímo infantilní; a tento svět nachází v nás svého komplice právě v tom, co v nás inklinuje k beznaději.

Jestliže moje dílo, vzato ve svém celku, má nějaký smysl, pak by toto dílo mělo prokázat, že je možná taková filosofie, která přichází jako posila nikoli jenom proto, aby odhalila tento nárok již ze tří čtvrtin zazděný, ale aby ho znovu stvrzovala, stimulovala, aby lidi znovu učila volně dýchat a aby je probouzela, jako jdeme mateřsky probouzet malé dítě, když přišla ta chvíle, kdy má dostat najíst. Probouzet, dát živiny, učit dýchat; ano, tyto tři podstatné funkce nacházejí sobě odpovídajícího činitele na úrovni filosofie, která podle mne má takovou cenu, že nám pomáhá žít a připravovat nás – kdo ví – cestami učené nevědomosti – na nevyhovitelné překvapení ze zítřejší věčnosti.

Jsem si vědom toho, že nic se nehodí méně k takovému klasickému typu exposé, které jsem, myslím, zde měl přednést. Avšak několik slov je snad ještě nutno dodat k osvětlení povahy takovýchto zkoumání. Říkal jsem to velice často od té doby, co jsem přestoupil ke katolicismu: byl jsem přiveden k tomu, abych sama sebe považoval a viděl se jako filosof prahu, který je obrácen spíše k těm, kteří hledají a tápou, často v úzkosti, než k těm, kteří dospěli k pevné víře a kteří vcelku mne již nepotřebují. Povšimněme si ale, že i u nich přetrvávají, jakoby ve stínu, ještě ty neevangelizované části, o nichž často mluvil Claudel. A jako filosof prahu jsem se mnil také dnes vyjádřit. Trhliny, které jsem se snažil vyspravit v tom vězení, v němž jsme všichni uzavřeni, vnímal jsem z perspektivy vězně. Je naprosto jasné, že viděny z druhé strany tyto trhliny se rozšiřují pod nezadržitelným tlakem a světlo zjevení proniká silným proudem.

Patří k reflexi nejen filosofa prahu, ale již i k reflexi teologické, soustředit se na několik otázek ústředního významu, které jsem dnes vymezil, a to nikoli z důvodů spekulativních, ale kvůli motivu, který vidím jako nekonečně naléhavější: sklíčenost velkého počtu myslí, již nelze ani pojmenovat, myslí, jež se cítí být neodvolatelně sevřeny v kleštích tohoto světa bez slitování, jemuž příslib nějaké interplanetární exkurse skutečně nemůže postačit k tomu, aby ho učinil alespoň o trochu více obyvatelným.

Z francúzskeho originálu *Mort et immortalité* preložila *Peluška Bendlová*.

Niekoľko poznámok prekladateľky.

Marcelův esej *Mort et immortalité* (*Smrt a nesmrtnost*) je ineditum z roku 1959 a vyšel až ve třetím vydání knihy *Homo Viator* jako „Annexe II“ na stránkách 377 – 398. Poprvé vyšla kniha s podtitulem *Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* (*Prolegomena k metafyzice naděje*) v roce 1944 v nakladatelství Aubier v Paříži. Druhé vydání rozšířené o stať *L'homme révolté* vyšlo tamtéž roku 1963. A třetí, rozšířené vydání, kde se teprve toto původní ineditum objevilo, vydalo nakladatelství Association Présence de Gabriel Marcel v Paříži roku 1998. Z něj je pořízen i můj překlad.

Při hledání bližších údajů o tomto textu jsem našla v podrobné bibliografii, pořízené Rogerem Troisfontainem, o tom stručnou zmínku: v listopadu 1959 Gabriel Marcel přednášel ve Švýcarsku právě na téma *Mort et immortalité*.

Spřízněná témata, jako tituly Marcelových děl, samozřejmě nacházíme např. v *Présence et immortalité* (*Přítomnost a nesmrtnost*). Esej, podle něžž byla nazvána kniha, vyšel v mém překladu v edici Váhy, v nakladatelství Mladá Fronta, 1998), dále například esej *Valeur et immortalité* (*Hodnota a nesmrtnost*), původně přednáška z roku 1943, tištěna v díle *Homo Viator*, je rovněž v češtině v méj knize pod názvem *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela* (ACADEMIA, Praha 2003). Dále jsou tu ještě texty: například v knize *Le mystère de l'être* (*Tajemství bytí*, Paříž: Aubier 1951) pod názvem *Mort et l'espérance* (*Smrt a naděje*) z roku 1951. Kniha představuje dva cykly přednášek proslovených v Aberdeenu z let 1949 a 1950, tedy jejich autorské zápisy. A ještě také *Ma mort et moi* (*Moje smrt a já*), jež je obsažena ve svazku pod titulem *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (*Tragická moudrost a její odvrácená tvář*, Paříž, Plon 1968). Tento text byl Marcelovou přednáškou v únoru 1960 na tzv. *Collège Philosophique* v Paříži. („Filosofické kolegium“ založil pro širokou veřejnost po druhé světové válce Jean Wahl, profesor filosofie na Sorbonně).

Témata smrti, přežití, nesmrtnosti a naděje jsou obsažena ovšem ve všech dílech Gabriely Marcela a já jsem tu – pro lepší orientaci čtenáře – vyjmenovala jen ta, která nesou tak závažné poselství již ve svých názvech.

P. B.

La rédaction remercie Monsieur Henri Marcel, Président de l'association Présence de Gabriel Marcel, pour son aimable autorisation de publier la traduction de l'essai de Gabriel Marcel *Mort et Immortalité* dans notre revue.

Redakcia ďakuje pánu Henrimu Marcelovi, prezidentovi asociácie Présence de Gabriel Marcel, za láskavé dovoľenie publikovať tento preklad v našom časopise.