

Univerzita Pardubice  
Filozofická fakulta

**Filosofie existence Gabriela Marcela**

Bakalářská práce  
2010

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2009/2010

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Martina MALINSKÁ**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Název tématu: **Filozofie existence Gabriela Marcela**  
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky a filosofie**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Předmětem této práce je zachytit vybrané stěžejní pojmy filosofie existence Gabriela Marcela. Pokusí se zachytit momenty, jakými jsou například Marcelův názor na přecenění vlastnictví vůči bytí, vztah Já a ten druhý, či naděje. Výsledkem by mělo být vymezení vybraných pojmů, kromě toho by měla stát v pozadí také provázanost jednotlivých témat Marcelovy filosofie existence.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

MARCEL, G. K filosofii naděje. Praha : Vyšehrad, 1971. MARCEL, G. Od názoru k víře. Praha : Vyšehrad, 2004. MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost. Praha : Mladá Fronta, 1998. MARCEL, G. The philosophy of existentialism. New York : The Citadel press, 1968. BENDLOVÁ, P. Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela. Praha : Akademia, 2003. BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela. Filosofický časopis, č. 4, 1933, s.655-676. JANKE, W. Filosofie existence. Praha : Mladá fronta, 1995. MATĚJKA, M. K filosofii existence. Praha : Vydavatelství Magnet-Press, 1995. PETŘÍČEK, M. Úvod do současné filosofie. Praha : Herrmann a synové, 1997.

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2008**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2010**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

## **PROHLÁŠENÍ**

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne .....

Podpis .....

## **PODĚKOVÁNÍ**

Mé poděkování patří vedoucímu práce Mgr. Filipu Grygarovi, Ph.D. za cenné rady a užitečné připomínky, kterými provázel celý průběh vzniku této práce a také za čas, který strávil opakovaným pročitáním.

Martina Malinská

## SOUHRN

Práce se věnuje filosofii existence Gabriela Marcela. Nejdůležitějšími body jsou *situace*, dualita *mít* nebo *být* a *naděje*. Spojovacím článkem těchto tří bodů je vlastnický modus *Já-mám*. Marcelův pohled na *situaci* soudobého člověka je zde pouze nastíněn. Díky tomu vyniknou podmínky, za kterých dochází k přeceňování *jmění*. Vlastnický modus je zde zpracován s ohledem na formy vlastnění. Jedna z kapitol se také věnuje *prototypickému jmění těla*. Práce navíc obsahuje několik srovnání mezi Marcelem a Jean Paul Sartrem. Tato srovnání jsou uváděna pouze pro ujasnění Marcelových myšlenek. Nejsou tedy zahrnuta pod žádné speciální téma. Poslední část práce se věnuje naději, která podle Marcela překonává vlastnický modus.

**Orientační pojmy:** Francouzská filosofie; Současná filosofie; Filosofie existence; Gabriel Marcel; Situace; Mít; Vlastnění; Formy vlastnění; Jmění; Bytí; Být; Naděje; Doufat.

## SUMMARY

The work follows Gabriel Marcel's philosophy of existence. Most important articles here are *situation*, duality of *having* or *being* and *the hope*. Connecting point of these three articles is the proprietary mood *I-have-got*. Marcel's view about the *situation* of the contemporary man has been just foreshadowed in here. Thanks to what the conditions for overrating of the *property* are distinguished. Proprietary mood has been processed with the reference to forms of owning. Special capitol also follows *the prototypical owning of the body*. The work additionally includes several confrontations among Gabriel Marcel and Jean Paul Sartre. These confrontations have been mentioned just because of the better developing of Marcel's thoughts. Because of this they haven't been included in any special subject. The last volume of the work follows the hope which can according to Marcel's opinion overrule the proprietary mood.

**Orientation notions:** French philosophy; present-day philosophy; Philosophy of existence; Gabriel Marcel; Situation; To have; Owning; Possesing; Forms of owning; Having; Being (esse); To be; Hope; To hope.

## OBSAH

<b>OBSAH</b> .....	<b>8</b>
<b>ÚVOD</b> .....	<b>9</b>
<b>1. SITUACE</b> .....	<b>11</b>
<b>2. DESTRUKCE VZTAHU „JÁ-MÁM“</b> .....	<b>15</b>
2.1 MÍT, MARCEL A SARTRE.....	15
2.2 MÍT A JEHO FORMY.....	17
2.3 PSEUDOVLASTNICTVÍ A VLASTNĚNÍ VLASTNÍHO TĚLA.....	22
2.4 VTĚLENÉ BYTÍ.....	25
2.5 PŘEKONÁNÍ FORMY MÍT .....	28
<b>3. NADĚJE</b> .....	<b>30</b>
3.1 BEZNADĚJ.....	30
3.2 DEFINICE NADĚJE.....	33
3.3 NADĚJE NAVZDORY OSUDU.....	38
<b>ZÁVĚR</b> .....	<b>41</b>
<b>SEZNAM LITERATURY</b> .....	<b>43</b>

## ÚVOD

Práce se soustředí na jednoho z filosofů 20. století Gabriela Marcela. V roce 1946 byl označen za křesťanského existencialistu. V Rozhovorech s Paulem Riceurem se vyznává z lítosti nad tím, že s takovým označením vůbec někdy souhlasil.<sup>1</sup> Jeho odkaz bychom měli nazývat filosofie existence, a právě ta se stává tématem mé práce.

Pokusím se rozebrat *dualitu být a mít*, která je jedním z nejdůležitějších témat celé Marcelovy filosofie. Začnu popisem situace, v jaké se podle Marcela nachází dnešní člověk. To je důležité proto, že situace dnešního člověka je podle Marcela důvodem k přeceňování modu *mít*.

Posléze se ve druhé kapitole soustředím na Marcelovo pojetí modu *mít*. To bude hlavním tématem mé práce. Marcela budu v některých drobných ohledech konfrontovat s jiným francouzským filosofem J. P. Sartrem. To neznamená, že by práce měla být komparací. Jde mi především o Marcelovy myšlenky.

V podkapitole *Mít, Marcel a Sartre* uvedu, z čeho Marcel vychází a co má společného vzhledem k tradici a ostatním myslitelům. Podkapitola *Mít a jeho formy* se týká Marcelovy metafyziky naděje. V této podkapitole se budu věnovat základnímu rozdělení vlastnictví na implikativní a posesivní. Mimo tuto základní dvojici v podkapitole najdeme také Marcelovo určení přivtělování.

Jeho pojetí problematiky *mít* je v mnoha ohledech originální. To ukazují v podkapitole *Vtělené bytí*. Vtělené bytí je zvláštní specifikum Marcelovy filosofie, které vzniklo při řešení otázky „Jaký je rozdíl mezi tím, co mám a tím, co jsem?“ Poslední kapitola pojednává o filosofii naděje. Člověku, který dobře nezná Marcelovu celoživotní práci, by se tato dvě témata mohla zdát nesouvisející, leč není tomu tak. Naděje je podle Marcela způsobem, jak překonat vlastnění. Proto se jí zde budu věnovat.

---

<sup>1</sup> RICOEUR, P. Rozhovory, Vetus Via, 1999, Brno. s.46.

V podkapitole *Beznaděj* se budu věnovat protipólu naděje. Tuto podkapitolu jsem začlenila proto, že podle Marcela tam, kde vládne vlastnění, hrozí zvýšená náchylnost k úzkosti, která je základem beznaděje. Úkolem této části je tedy ukázat, že vlastnění se pojí s oběma protipóly naděje.

V podkapitole *Definice naděje* se pokusím odhalit Marcelovu metafyziku naděje a její základy. Soustředím se zde na vztah mezi nadějí a *bytím*, předvedu naději, jako tvůrčí proces a taktéž jako předcházení případu. Kromě toho zde budu charakterizovat doufající bytost a zmíním také přínos naděje pro každé snažení.

V poslední podkapitole s názvem *Naděje navzdory osudu* se pokusím ukázat, že doufající má možnost udržet si naději čistě iracionálním i výsostně racionálním přístupem. Svou pozornost upřu na pojmy víra a soudnost. Kromě toho zde podám hlubší určení naděje v situaci, která se může vnějšimu pozorovateli jevit, jako beznadějná.

Ve své práci vycházím z českých překladů Marcelových knih a přednášek, z několika knih a článků Bendlové a několika knih zaměřených na filosofii existence. Další literatura je v anglickém jazyce. Jde o *The philosophy of existentialism* (anglický překlad Marcelovy knihy, která není vydána v českém jazyce) a články jiných autorů, kteří se Marcelovi věnují.

## 1. SITUACE

Charakteristické pro Marcelovy existenciální úvahy je to, že k charakteristice doby přistupuje přes charakteristiku člověka, který o takové době soudí a vytváří ji.<sup>2</sup> Na začátku své práce popíše Marcelův pohled na lidskou situaci. Marcelovo pojetí situace pracuje i s přečeňováním prostředků, odkud zbývá už jen malý krůček k vlastnickému „*mít*“.

V souvislosti se situací zmíním poprvé také jméno Jeana Paula Sartra. V kapitolách o Marcelově pojmu *mít*, bude Sartre mnohokrát zmiňován. Sartre mohl rozpoznat význam pojmu situace právě díky Marcelovým spisům.<sup>3</sup>

Marcelova charakteristika doby je postavena na tom, čím se člověk cítí být.<sup>4</sup> Takovým *osvojeným* a stále silně utužovaným pocitem je chápání sebe sama, jako typu funkce, popřípadě souhrnu různých funkcí. Miroslav Petříček připodobňuje Marcelovy analýzy k Heideggerovu neautentickému modu existence.<sup>5</sup> Funkční pojetí nás odvádí od toho, co jsme, aby nám místo toho nabídlo možnost rozumět si, jako souhrnu prostředků a cílů určité funkce. Marcel jen letmo zmiňuje funkce vitální (poznané například díky freudismu), sociální (plynoucí z uspořádání lidské společnosti) a psychologické (ty ale nemají autonomii vzhledem k předchozím dvěma typům a potřebují být vykládány ve spojení s jednou z nich).<sup>6</sup> Lze si domyslet, že v případě snahy, nahlížet se takto redukovane, šlo nejprve o pokřivení

---

<sup>2</sup> Jsem přesvědčena, že Marcelova snaha, charakterizovat dobu přes člověka, čerpá svou legitimitu z některých jeho tvrzení. Mimo všechna ostatní mohu uvést toto: „Je to náš způsob existence, muset být, co jsme.“ MARCEL, G. *The philosophy of existentialism*, The citadel press, New York, 1968, s. 64.

<sup>3</sup> MARCEL, G. In BENDLOVÁ, P. Marcelův vztah k fenomenologii a k existenciálním fenomenologům, in *Filosofický časopis*, Ročník 55, 2007, číslo 6 s. 841.

<sup>4</sup> Více viz MARCEL, G. *K filosofii naděje*, Vyšehrad, 1971, s. 106; také MARCEL, G. *Od názoru k víře*, Vyšehrad, 2004, s. 30. Nejzajímavějším námětem k charakteristice současné doby je krátký odstavec, ve kterém Marcel nastiňuje, že se nacházíme v tom, co by křesťané nazvali eschatologickým věkem. To proto, že stojíme tvář v tvář možnosti zničit universum. Proto musí také existovat síly, které by tuto možnost držely pod kontrolou (viz MARCEL, G. *The philosophy of existentialism*, The citadel press, New York, 1968, s. 48.). Pokud Marcel postavil svou charakteristiku doby na tom, čím se člověk cítí být, zdá se, že to koresponduje s tím, co říká Erich Fromm v knize *Mít, nebo být* v kapitole nazvané „*Co je to modus bytí?*“ a sice „Bytí se týká *prožívání*.“

<sup>5</sup> PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*, čtvrté, upravené vydání, Praha 1997, s. 87.

<sup>6</sup> MARCEL, G. *The philosophy of existentialism*, The citadel press, New York, 1968, s. 10.

pohledu na věci kolem nás. Tento úhel pohledu se stal díky historické situaci natolik samozřejmým a častým, že jsme si zvykli stejným způsobem nahlížet i na sebe a následně na ostatní lidi. Marcel si to dobře uvědomoval, a proto vedl, alespoň podle Bendlové, polemiku proti technokratické mentalitě.<sup>7</sup> Chápání sebe sama jako typu funkce označuje Marcel jako *vykolejený pojem funkce*, a právě ten se stává charakteristickým znakem dnešní doby. Vykolejený pojem funkce má na svědomí představu potřeby nějakého „*životního vzorce*.“<sup>8</sup>

Životní vzorec je sám o sobě jakýmsi plánem, jak prožít spokojený a klidný život. U takové představy je ale samozřejmé, že se mohou vyskytnout komplikace, které jsou člověkem samotným mnohdy neovlivnitelné. Komplikace, které radikálně mění životní plán. Proměňují, omezují, či znemožňují člověku chápat sama sebe jako souhrn určitých funkcí. Takovou komplikací uvažuje Marcel nemoc, v krajním případě až konec lidského života. Co pak takový konec znamená, naznačuje Marcel přibližně těmito slovy: Smrt se objektivně a z funkčního hlediska ukazuje být devastací toho, co už nemůže být v provozu a musí být odepsáno jako naprostý úpadek.<sup>9</sup> Životu redukovanému na pouhé funkce je vlastním prostředím svět, který Marcel nazývá světem „*prázdným*“<sup>10</sup> (nejspíše pro jeho absenci hodnot). V takovém prázdném světě není žádná funkce, která by mu dávala obsah a bránila ho před beznadějí.<sup>11</sup> Přesto je pro něj typické, že se pokouší vysvětlovat, co v něm zbývá tajemného a nepoznaného. Tím se takový svět podle Marcela pokouší zbavit tajemství, které je mu důležitým ontologickým pojmem.

To, co nelze vysvětlit a zaslouhalo by si být pokládáno za tajemství, nebo alespoň za něco s čímsi tajemným v pozadí, se podstupuje *psychologické a pseudovědecké kategorii přirozeného*. Nejstrašnějším důsledkem takového funkčního pojetí člověka je pro jeho prázdný svět oslabení ontologické potřeby tzn. potřeby po bytí, potřeby tázat se, jak jsme a jak bychom měli být.<sup>12</sup> Toto je již první

---

<sup>7</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 114.

<sup>8</sup> Životní vzorec se může podepsat například v denním režimu i v celoživotních plánech. Poznala jsem, že velmi znatelný vztah k životnímu vzorci se vyvinul např. v Anglii.

<sup>9</sup> MARCEL, G. The philosophy of existentialism, The citadel press, New York, 1968, s. 11.

<sup>10</sup> MARCEL, G. Tamtéž, s. 12.

<sup>11</sup> MARCEL, G. Tamtéž, s. 12.

<sup>12</sup> MARCEL, G. Tamtéž, s. 13.

z důvodů, proč dnešní člověk inklinuje k *mít* více, než k *být*. Marcel k oslabení ontologické potřeby dodává, že „nemůže být umlčena ničím jiným, než svévolným a rozkazovačným aktem, který mrzačí duchovní život v kořenech.“<sup>13</sup> Při tom zdůrazňuje, že takový násilný akt si ve svých *životních podmínkách* pěstujeme sami.<sup>14</sup> Jako transparentní příklady nejen oslabené potřeby po bytí, dokonce až jistého aktu *negace bytí* vidí Marcel v pojmech zoufalství, zrada a sebevražda. Marcel věří, že takové oslabení je do značné míry, způsobeno trojím: rozpadem osobnosti, jež zaniká pod tlakem funkčního determinismu, odsunutím tajemství do sféry přirozeného a ztrátou schopnosti úžasu.<sup>15</sup> Ve světě, kde není tajemství a vše je chápáno jako funkce, totiž není nad čím žasnout.

Důležitou ontologickou skutečností je v Marcelově filosofii prvek *naděje*. Tajemství naděje a víry hraje v jeho filosofii roli „štitu“ proti „bezmoci a odcizení člověka ve věku vědy a techniky.“<sup>16</sup> Naději samotnou konfrontuje se zoufalstvím a staví ji, jako její protipól. Proto i zde budou oba pojmy zmíněny pospolu. Nejprve stručně k zoufalství – již dříve bylo naznačeno, že Marcel pojímá zoufalství nikoli v psychologickém smyslu, ale výlučně jako akt *negace zasahující bytí*.<sup>17</sup> Zde je možno citovat následující větu: „u kořenů zoufalství podle mě stojí tvrzení: realita v sobě neobsahuje nic, pro co bych jí mohl otevřít kredit; žádnou záruku.“<sup>18</sup> Takové tvrzení, podle kterého ve skutečnosti světa nevidíme možnost, abychom této skutečnosti otevřeli svou důvěru, abychom v bytí světa spatřovali cokoli kladného, pro co se lze otevřít, člověku skutečně mnoho možností v jeho bytí neskýtá. Vždyť podle Marcela otevření se znamená vlastně umožnit spoluúčast – tedy být. Proti tomu vystoupí jakýkoli akt, který činí takovou spoluúčast možnou. Takovým aktem je naděje. Sám Marcel o ní říká: „Naděje spočívá v jistotě, že za vším, co je dáno,

---

<sup>13</sup> MARCEL, G. The philosophy of existentialism, The citadel press 1968, s. 15.

<sup>14</sup> Marcel ve své charakteristice moderní doby užívá pojmy jako funkce, fungování, problémy, řešení atd. To vše neustále krouží kolem toho, že náš svět je svět technický. Petříček v jedné ze svých přednášek uvádí, že v takovém světě se vnučují dvě zásadní otázky: *Proč? A otázka druhá: Má to, co dělám smysl?* (PETŘÍČEK, M. Úvod do současné filosofie, čtvrté, upravené vydání, Praha 1997, s. 89.) Toto je, myslím, ten rozkladný proces, který mrzačí duchovní život. Funkce nás odvádí od smyslu. Funkce nám klade pouze falešné důvody.

<sup>15</sup> Viz. MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 9.

<sup>16</sup> Viz. NIDA-RÜMELIN, J. Slovník současných filosofů. Garamond, 2001, s. 319.

<sup>17</sup> Viz. MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 23.

<sup>18</sup> MARCEL, G. Tamtéž, s. 23

co může být shrnuto v určitý seznam nebo jakkoli propočítáno, existuje v bytí tajemný princip, který je se mnou ve shodě, který nemůže nechtít totéž, co chci i já, alespoň pokud si to skutečně zaslouží být chtěno a pokud to chci celou svou bytostí.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 23

## 2. DESTRUKCE VZTAHU „JÁ-MÁM“

### 2.1 MÍT, MARCEL A SARTRE

Po charakterizaci situace dnešního člověka mohu podniknout další krok. Pozornost mé práce bude nyní upřena na modus *mít*. Dostala jsem se k němu díky jeho stěžejní roli v Marcelově filosofii. V průběhu přípravy jsem tuto skutečnost sama rozpoznala. Mohu se ale odvolat i na tvrzení angažovaných interpretů Marcela. Bendlová píše, že Marcel považuje distinkci mezi *být* a *mít* za nejdůležitější bipolární pojem své filosofie.<sup>20</sup> Sama bych řekla, že Marcel považuje dualitu mít a být za základní princip našeho života. To mohu doložit jeho citátem z metafyzického deníku: „V základě vše vyúsťuje v rozdíl mezi tím, co máme, a tím, čím jsme.“<sup>21</sup> Marcelova zkoumání v oblasti *mít* navazují na dlouhou tradici přehodnocení hodnot, která se táhne od Sokrata a křesťanského výkladu světa.<sup>22</sup> Je tedy nasnadě, že není možné Marcelovi připisovat, že by byl zdrojem takových zamýšlení. Právě tak nezůstává jediný, kdo se dané problematice věnoval. Z linie filosofů, jejichž nejvlastnějším oborem je ontologie, zde bude kromě Marcela zmiňován také Sartre. Marcel a Sartre se znali, navštěvovali, a vzájemně na sebe kriticky pohlíželi.<sup>23</sup> Bendlová dokonce tvrdí, že četba Sartrových textů působila na Marcela jistým „revitalizačním účinkem.“<sup>24</sup> Kapitola nebude a ani nemá být jejich komparací. Zejména proto, že „po druhé světové válce je Marcel považován za

---

<sup>20</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 111.

<sup>21</sup> MARCEL, G. In Tamtéž, s. 111.

<sup>22</sup> Pro srovnání: BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel, Filosofie, 1993, Praha. s. 29; dále BENDLOVÁ, P. In Gabriel MARCEL Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 110; dále RICOEUR, P. Rozhovory, Vetus Via, 1999, Brno. s. 45.; dále Tamtéž, s. 71; dále tamtéž, s. 81.

<sup>23</sup> Vztah Marcela a Sartra se vyvíjel od chvíle, kdy byli oba zastánci svými tématy spřízněni, až k tak vyhoceným situacím, kdy Marcel srovnává důsledky Sartrovy filosofie s Osvětímí atd. (Pro srovnání: BENDLOVÁ, P. Marcelův vztah k fenomenologii a k existenciálním fenomenologům, in Filosofický časopis, Ročník 55, 2007, číslo 6 s. 841; dále Tamtéž, s. 842.) Další důkazy vzájemné interakce obou filosofů najdeme například v knize The philosophy of existentialism. Marcel hovoří o návštěvě Sartra na straně 53. Velká část kapitoly Existence and human freedom je věnována kritickému zhodnocení Sartrových filosofických názorů. Mimo jiné v ní označuje Sartrův přístup za fundamentální agnosticismus a nihilismus. (MARCEL, G. The philosophy of existentialism, The citadel press, New York, 1968, s. 74.)

<sup>24</sup> Viz. BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4 s. 667.

protipól ateistického existencialismu Sartrova.<sup>25</sup> Sartre zde bude vystupovat spíše jako „pohled z jiného úhlu“, který tu a tam pomůže, aby se projasnily zvláštnosti a hranice Marcelových myšlenek.<sup>26</sup>

Pro Marcela i ostatní zmiňované platí jedno obecné pravidlo: Člověk se ve svém bytí nemůže nikdy zcela odpoutat od možnosti mít. Mezi *být* a *mít* vyrůstá vztah, který již nelze dešifrovat tak jednoduše a neplatí pro tak širokou škálu myslitelů.

Vrátím se proto k samotnému Marcelovi. Pro něj platí, že modus „míti“ je modem sebeodcizení, odpadnutím od vlastní autenticity. Sebeodcizení je tu dokonce tak hluboké, že vede k upřednostňování možnosti mít a chápání se prostřednictvím „mám se“.<sup>27</sup> Odpadnutí od vlastní autenticity se děje ve smyslu starat se o to, co mám, ne o to, co mohu být. U takového *míti* jde o *bytoštnou*

---

<sup>25</sup> NIDA-RÜMELIN, J. Slovník současných filosofů. Garamond, 2001, s. 317. Marcel i Sartre později odmítali, že by patřili mezi existencialisty. V Rozhovorech se říká, že to byl Sartre, kdo označil Marcela za křesťanského existencialistu. Učinil tak ve své přednášce „*Existencialismus je humanismus*“. Marcel takové označení odmítá. (Pro srovnání: RICOEUR, P. Rozhovory, Vetus Via, 1999, Brno. s. 45.; dále BENDLOVÁ, P. Marcelův vztah k fenomenologii a k existenciálním fenomenologům, in Filosofický časopis, Ročník 55, 2007, číslo 6 s. 835.)

<sup>26</sup> Srovnání formy mít by bylo možné provádět také s Frommem. Bendlová tvrdí, že se Marcelova a Frommova koncepce mít „pozoruhodně sbíhá.“ (BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 111.) Vzhledem k mé práci jej však uvádět nebudu.

<sup>27</sup> „Mám se“ je u Marcela zvláštní způsob pohledu na sebe sama a možnost disponovat sebou samým. Zde se pokusím vlastními slovy naznačit, co se v takovém případě děje: Aby bylo možné chápat se jako to, co mám, musíme nejprve jakoby poodstoupit sami od sebe a nahlížet se redukovane, jako pouhopouhý předmět. U Marcela je toto chápáno, jako sebeodcizení. Takovému sebeodcizení rozumím v podobném smyslu, na který by odkazoval Kant. Ten v knize *Základy metafyziky mravů* rozlišuje tržní hodnotu předmětu a důstojnost člověka. Dlužno říci, že Kanta neuvádím zcela náhodně. Marcel sám píše, že byl z počátku „silně ovlivněn konstrukcemi pokantovské filozofie“. (MARCEL, G. Od názoru k víře, s. 26) Nyní interpretuji Kanta: Zatímco předmět lze vlastnit prostřednictvím vyplacení počtu z jeho ceny (ať již penězi, prací, či jinak), lidská důstojnost je s takovou hodnotou nesouměřitelná. (KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Nakladatelství Svoboda, Praha, 1976, s. 83) Chtít redukovat lidskou důstojnost na cenu předmětu by znamenalo uchopit člověka radikálně jinak. Jako něco nižšího, jako „ne-člověka“. Z toho důvodu se vytrácí možnost chápat se jako „já jsem“. Namísto toho nastupuje upadlé, avšak mnohem jednodušší a snáze uchopitelné „mám se“. Sartre vidí prapůvodní vlastnictví jako vlastnění toho, co jsem si sama pro sebe vyrobila, proto je takový příklad nevhodnější. Nenese stopy historicky pozdějších proměn vlastnictví. Proto se zdá být u Sartra „mám se“ jen velmi těžko proveditelné. Mimo jiné z toho důvodu, že přivlastnění je u něj otázkou udržení dvojího vztahu syntézy já a ne-já: Například dílo, které je můj majetek, je vždy syntézou toho, co jsem do něj vložila (jako ten, kdo jej vytvořil) a toho, co je, jako mnou vlastněný předmět. Řeknu-li to vlastními slovy: Člověk by se pak musel chápat jako snoubení sama sebou vlastněného předmětu a svého vlastního výkonu, přes který se stal sám sebou (viz. SARTRE, J-P. *Bytí a nicota*. Oikoymenh, 2006, s. 656). O Vlastněném předmětu platí, že být vlastněn „se jeví, jako součást jeho bytí. Proto lze v primitivních společnostech definovat určitou skupinu lidí, jako ty, kteří „jsou vlastněni“; sami tito lidé jsou dáni, jako náležející někomu“ (SARTRE, J-P. *Bytí a nicota*. Oikoymenh, 2006, s. 667). Je pochopitelné, že u Marcela nic podobného nenajdeme, vždyť by to v dnešní společnosti odporovalo zdravému rozumu.

*možnost*, v níž je člověk vždy nějak bezpodmínečně zasazen. Důvodem je, že člověk je tělesnou bytostí. Je to naše tělesnost, která na nás klade požadavky. To, že musíme jíst, že musíme pít, spát, být v teple, abychom přežili je neoddělitelné od toho, že jsme tělesní. Abychom přežili, vyhovujeme těmto požadavkům. Zároveň s tím ale upadáme do světa předmětnosti. Člověk se orientuje na věčnost, která je ve svém jádru ryze pomíjivá. Tím sám v sobě potlačuje jádro vlastní existence (totiž možnost orientovat se na něco trvalého). Podle Marcela je v našem světě dominantní vztah k vlastnění, které se promítá i do těch nejintimnějších vztahů mezi lidmi a sebou samým.<sup>28</sup> Podobně je tomu i u Sartra. V čem se oba autoři rozcházejí je uznání adekvátní hodnoty modu *mít* vzhledem k bytí. U Sartra je celá věc velice komplikovaná. Najdeme u něj myšlenky jako „toužíme-li si přivlastnit nějaký předmět, chceme si v podstatě přivlastnit jeho bytí a svět.“<sup>29</sup> Z této a podobné myšlenky lze vyvodit, že přes *mít* vede cesta až k samotnému *bytí*. Netvrdím však, že tato cesta musí být jednoduchá a průhledná. U Marcela platí, že dominance možnosti mít nemá vzhledem k bytí žádné opodstatnění. I u Marcela se však objevuje specifická forma tvůrčího vlastnění, ve které má jmění tendenci přecházet v bytí.<sup>30</sup> Nepřipouští ale možnost, kdy by se jmění týkalo samotného bytí. Zmíněné problémy rozvedu v následující kapitole.

## 2.2 MÍT A JEHO FORMY

Janke tvrdí, že Marcel svou fenomenologii vlastnění dlouho připravoval, než ji roku 1933 odkryl svojí přednáškou *Nástin fenomenologie vlastnění* (taktéž *Nástin fenomenologie formy „míti“*).<sup>31</sup> Mimo mnoha jiných přínosů v ní Marcel poukázal na tendenci filosofů, tendenci odvracet tázání od *mít*.<sup>32</sup> Podle Bendlové Marcel

---

<sup>28</sup> Podle Marcela je to, co mám, zároveň to, co mohu řídit. Hovoří dokonce i o tom, jak lze do jisté míry řídit vlastní vloh, pakliže jsou druhem jmění. (Marcel, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 64.) Zdá se, že pokud např. vědomě manipulujeme s druhým, přisvojujeme si ho, nebo alespoň jeho svobodnou vůli.

<sup>29</sup> SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenth, 2006, s. 678.

<sup>30</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 55.

<sup>31</sup> JANKE, W. Filosofie existence. Mladá fronta, 1995, s. 144.

<sup>32</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 46.

dokonce zastával pozici, že pouze to, co máme, můžeme určovat, zatímco bytí jakožto bytí určovat nemůžeme. Pokud bytí určujeme a vymezujeme, již ho chápeme na poli vlastnění.<sup>33</sup> Nakonec se dopracoval k tomu, že *mít* není zcela negativní a nelze jej jednoznačně odsoudit.<sup>34</sup> Možná právě proto vypracoval nakonec nejjemnější fenomenologii formy mít, jak mu přisuzuje Bendlová.<sup>35</sup> Něco z toho se pokusím ukázat i já.

První věc, které je třeba si všimnout, je to, že Marcel uvažuje dualitu mít a být jako dostačující. Z tohoto důvodu Bendlová hovoří o „bipolárním pojmu“ *mít a být*.<sup>36</sup> Oproti tomu, Sartre doplňuje do pomyslné triády kategorií konat.<sup>37</sup> Tato kategorie se stává jakýmsi mostem, který stojí mezi kategoriemi mít a být.<sup>38</sup> Díky konání se mít v bytí zobrazuje jako aktuální, přítomné a pravdivé. Přes výkony v kategorii mít se zase zpětně odkazuje k bytí. Něco takového Marcel řešit

---

<sup>33</sup> BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 29.

<sup>34</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 125.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>36</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 111.

<sup>37</sup> Sartre doslova píše: „Mít, konat a být jsou základní kategorie lidské reality.“ (SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 501.)

<sup>38</sup> Má pozornost se obrací pouze k bytí a kategorii mít, protože určujícím myslitelem je pro mou práci Marcel. Zdá se ale, že konání u Sartra je u Marcela suplováno mnoha jinými aspekty, které již spadají pod jednu z možností být, nebo mít. Například: Společným prvkem naděje i svobody je absence jakékoli logické nutnosti, která by je předem určovala, či vykládala možnosti jejich směřování (Pro srovnání: SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 507; dále MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 27). Navíc podmínkou ke konání ve smyslu, který užil Sartre je svoboda, která není u Marcela v jeho úvahách nutně zahrnutá (při nejlepší vůli můžeme tvrdit, že podmínkou naděje je svobodná vůle, což Marcel sám nikde nenapsal. Navíc naději může mít i otrok, jako ten, kdo je svobody zbaven). Pro definování kategorie konání a pojmu svobody bohužel není v mé práci dostatek prostoru. Přesto bych na tomto místě ráda poukázala na shodu, kterou mezi sebou nese činné chování (tj. probíhající konání člověka u Sartra) a svoboda u Marcela. Sartre napíše: „Neboť každé činné chování je projekcí vědomí k tomu, co není, a to, co jest, nemůže v žádném případě určovat samo od sebe to, co není.“ (SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 505) U naděje také platí, že se upíná k něčemu, co nemá reálnou, nebo alespoň „pravděpodobně“ nemá v bytí reálnou existenci. Navíc, naděje definuje cokoli, k čemu se upíná jako *ideální stav bytí*. To znamená, jak jsem přesvědčena, že „nemůže v žádném případě určovat sama od sebe to, co není.“ To, co není, určuje naděje z a ve statusu *nejvíce dobré*, nebo alespoň *dost dobré* v rámci bytí (viz příklad o nevyčísitelně nemocném člověku).

Naděje a konání se kříží také u pojmu činu směřujícího k něčemu jinému, než co je (ve smyslu již existuje). U Marcela je podmínkou k naději (k něčemu, co má být) neustávající činnost. U Sartra je impulsem pro konání stejně tak něco, co není, tedy absence jiného stavu. Sartre toto sám napsal na místě, kde interpretuje činnost v založení Konstantinopole jako protiváhy Římu: „Povšimněme si, že všechny tyto námitky“ (jako neplatily se řádně daně, zeměpisná poloha neodpovídala roli Říma atd.) „jsou *negativní*, a to znamená, že míří na něco, co není, a ne na to, co je.“ (SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 503)

jednoduše nepotřebuje. Nepotřebuje, už proto, že má mnohem jednodušší rozlišení různých forem *mít*, než Sartre.

Marcel dělí možnosti vlastnění do dvou základních skupin: posesivní vlastnění-vlastnictví, jemuž věnuje Marcel hlavní pozornost, a implikující vlastnění-vlastností. Sartre má mnoho různých forem mít, které by se nedaly zařadit ani do jedné z těchto Marcelových variant. Jako velmi zvláštní bych ráda uvedla prisvojování prostřednictvím hry.<sup>39</sup> Sartre hru chápe jako vypuštění subjektivity a v konečném důsledku pak každá hra znamená pokus „uchopit se jako konkrétní bytí, jemuž jde v bytí o toto jeho konkrétní bytí.“<sup>40</sup> Takové vlastnění je podle mého zvláštní v tom, že není už jen upadlou formou vzhledem k bytí. Samo na bytí poukazuje, vede k němu. Marcel žádnou takovou možnost pro modus mít nevidí. Připouští pouze případ, kdy se aktivní tvoření toho, co mám, snaží překročit sféru *mít* a vstoupit do sféry *být*.<sup>41</sup> Jak bylo řečeno, má modus *mít* dvě hlavní větve, které je třeba popsat.

Implikativní vlastnění<sup>42</sup> je to, které se připisuje širšímu okruhu věcí. Tento způsob vlastnění není dostatečně průhledný. U Marcela se implikace drží svého původního významu. V latinské podobě slova *implicare* znamená *spojovat něco s něčím*.<sup>43</sup> Jeho jádrem je vlastně nauka o substanci a o tom, že každá substance má své vlastnosti, které jsou od ní odlišné, ačkoli jí *přináleží*. Implikující vlastnění je vlastnění v tom smyslu, že říci například „předmět má červenou barvu“ vlastně znamená minit „věci přináleží taková a taková konkrétní vlastnost“. Podobné příklady implikujícího vlastnictví mohou mít i komplikovanou podobu. Atypickým příkladem může být například schopnost člověka mluvit. Za vůbec nejzvláštnější případ implikujícího vlastnění považuji jisté prolnutí s posesivním vlastněním. Pokusím se nyní interpretovat příklad, který citovala Bendlová z Marcelova

---

<sup>39</sup> Viz. SARTRE, J-P. *Bytí a nicota*. Oikoymenh, 2006, s. 662.

<sup>40</sup> Viz. Tamtéž, s. 660.

<sup>41</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, Vyšehrad, 1971, s. 55.

<sup>42</sup> „*Implikující vlastnění*“ je překlad z Francouzštiny, který podle Bendlové rází M. Žilina. (BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. *Filosofický ústav AV ČR*, 1993, s. 30.) Osobně jsem se s tímto termínem setkala také v překladech J. Loužila. (JANKE, W. *Filosofie existence*. Mladá fronta, 1995, s. 144.)

<sup>43</sup> Kolektiv autorů: *Filosofický slovník*, 2. rozšířené vydání, reprint, Olomouc 2002, s. 188.

metafyzického deníku: Pokud něco vlastním, proměňuji tím vlastněný předmět do té míry, že se konstatování „patřím vlastníkov“ stane jednou z jeho vlastností.<sup>44</sup>

Abych ohledně implikujícího vlastnění učinila nějaký závěr, mohu říci toto: Vlastnost je něčím na předmětu, co nelze vlastnit, jako jiný předmět, zároveň ale není ani něčím předmětu cizím. Implikativní vlastnění vyvolává uvědomění si vlastnosti předmětu. Není to výčet jeho statků. V tomto smyslu také zasahuje širší okruh věcí. Vlastnosti připadají i těm věcem, které nemají možnost posesivního vlastnění. Marcel píše o tom, že v případě implikativního jmění si v plné míře uchovává určitý smysl protiklad vnitřního a vnějšího. Tento protiklad musí zůstat smysluplný, abychom vůbec mohli mluvit o *jmění*. Implikativní jmění přisuzuje tělesu vlastnosti, které jsou vnitřní a nejsou počitatelné. Posesivní jmění naopak tělesu přisuzuje jiná, převážně vnější tělesa, které charakterizuje možnost enumerace.<sup>45</sup>

Jak je tomu tedy u posesivního vlastnictví? Posesivní Vlastnění je určitý typ vztahu. Tento vztah není zcela zevní, neboť v něm může probíhat vnitřní komunikace.<sup>46</sup> Zůstává zevním do takové míry, že může být snadno ztracen.<sup>47</sup> Jeho relata jsou něco (*quid*), a někdo (*quis*).<sup>48</sup> *Quid* jsou nejčastěji předměty, které mohou mít vlastnosti, ale už nemohou nárokovat vlastnění dalších předmětů, jak bylo řečeno u implikujícího vlastnění. Podle Jankeho se Marcel ve svých úvahách drží této jednoduché struktury *quis – quid*, protože je nejplodnější při charakterizaci bytostných rysů vlastnění.<sup>49</sup> Další důvod spočívá v tom, že se podle Marcela posesivní jmění vždy zrcadlí právě v *quis*.<sup>50</sup> Klíčová je vazba na první osobu, tedy „já mám“. Já je středem veškerého vlastnění a přivlastňování si. V relaci Já-mám se nejedná o pouhé disponování s vlastním majetkem, ale jde o mohutnost ve smyslu schopnosti či moci. Něco vlastnit, znamená umět to použít, umět s tím zacházet. U některých předmětů je to velmi jednoduché. Vlastnit tužku znamená, že s ní umím

<sup>44</sup> BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 33.

<sup>45</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 49 – 50., Tamtéž, s. 58.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 48; více viz JANKE, W. Filosofie existence. Mladá fronta, 1995, s. 144.

<sup>49</sup> JANKE, W. Filosofie existence. Mladá fronta, 1995, s. 144.

<sup>50</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 53.

psát, kreslit, ořezávat ji, sepnout si s ní vlasy atd. U jiných je to komplikovanější: Co znamená, když řeknu, že mám nějaké domácí zvíře? Především to znamená, že si na dané zvíře nemůže činit nárok nějaká jiná osoba. To však není zdaleka vše. S vlastněním domácího zvířete na mě doléhá starost o něj.<sup>51</sup> Zvíře je mé do takové míry, do jaké se o něj starám, věnuji mu péči a nesu za něj odpovědnost. A konečně, odpovědnost mohu mít pouze tehdy, pokud mám také schopnost ho v dané míře ovládat. Z toho vyvodíme tři podstatné znaky, které jsou charakteristické pro posesivní jmění: „1. Exkluzivní náročivostí soustředěnou na já s vyloučením kohokoli druhého. 2. Starostí držení. 3. Schopností ovládat a disponovat.“<sup>52</sup>

Lehce se ztrácí hranice mezi dvěma akty – *přivlastnit* a *přivtělit*.<sup>53</sup> Zde vzniká napětí mezi vnitřním a vnějším. Janke interpretuje to, co si hodlám přivtělit, jako to, co je ode mne odlučitelné.<sup>54</sup> Je to něco, co já sám nejsem a přesto ona věc proniká mojí existencí. Například mám-li nějakou věc, kterou jsem dostala darem a mám k ní nějaký citový vztah. Není to pak pouze předmět položený v přihrádce, který je vůči mně vnější. To, že mi na něm záleží, rozehrává již zmíněné napětí, které mnou proniká. Tyto obavy ze ztráty vlastněného prostupují jádrem existence a odvádí ji od plnohodnotného bytí. Neustále se obáváme, abychom o něco ze svého vlastnictví nepřišli. Marně si člověk snaží přivtělit vlastnictví lidí, stejně jako věcí, v nedělitelnou jednotu se sebou samým. To není možné zejména proto, že tyto vazby nejsou stálé, podléhají času a způsobují pocity zoufalství. Marcel se nechal

---

<sup>51</sup> Věřím, že starost je tím, co odlišuje vlastnictví živé bytosti od vlastnictví předmětu. Starost a péče směřují k bytí živého. O tužku nemáme starost, protože tužka je tužkou i tehdy, pokud ji neořežu, aniž by mě trápilo svědomí. Zato však domácí zvíře bez naší péče umírá. (Pokud je mi známo, Marcel nehovoří o obstarávání, jak o něm mluví Heidegger.)

<sup>52</sup> BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 31.

<sup>53</sup> Slovo *přivlastnit* má jednoduchý scénář, podle kterého postupuje. Budoucí vlastník se postaví proti budoucí vlastněné věci, aby společně navázali majetnický vztah. V průběhu mé práce byl tento vztah již rozveden, pročež nyní obrátím pozornost k pojmu *přivtělit*. *Přivtělit* znamená v jistém smyslu pokus zahrnout věc z majetnického vztahu do své vlastní existence. O to se pokoušíme zejména u věcí, se kterými je náš vztah hlubší, jako např. dárků, lidí atd. Bendlová hovoří o tom, že vlastnění může naplňovat člověka zadostiučiněním, nikoli však radostí (BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 112.) v pravém slova smyslu. Radost podle jejího výkladu přichází z řádu bytí. To je důvodem, proč si lidé pokoušejí něco přivtělit. Za jednoduchý příklad pokusu přivtělování lze podle Bendlové považovat malé dítě, které si strká předměty do úst. Jde o základní způsob přivtělování, se kterým se jistě každý z nás setkal. U dospělých lidí se přivtělování komplikuje.

<sup>54</sup> JANKE, W. Philosophie existence. Mladá fronta, 1995, s. 144.

slyšet, že „čím víc člověk má, tím méně jest.“<sup>55</sup> Zdá se, jako by člověk s tím, že má, zároveň také musel zaujímat jistý postoj vůči vlastněnému. Podle mě, jakoby se však toto musel neslučovalo s moci být, protože ji redukuje na ty možnosti, které odpovídají tomu, co musím vzhledem k vlastněnému.

Pokud se týče Marcelova pojmu přivtělování, jde o jiný případ, než je Sartrova syntéza já a ne-já v přisvojování. U Sartra šlo o to, připisovat vnějšímu předmětu „kousek“ mě. Přidat k předmětu to, co jsem byla/stále jsem, když jsem jej tvořila, či získávala. U Marcelova pojmu přivtělování probíhá toto přelévání struktur v opačném směru. Snažím se předmět považovat za svou součást, i když je něčím vnějším. To by opět mohlo vyvolat mylné představy o podobnosti s jiným Sartrovým způsobem přisvojení – destrukcí předmětu. „Zničit znamená pohltit předmět do sebe...“<sup>56</sup> Nemohli bychom ale hovořit o přivtělení tam, kde předmět sice pohlcujeme do sebe, ale zároveň rušíme jeho reálnou existenci pro všechny budoucí časy. Přivtělení předmětu se vyznačuje současnou časovou rovinou a neustálým strachem o ztrátu předmětu.

### **2.3 PSEUDOVLASTNICTVÍ A VLASTNĚNÍ VLASTNÍHO TĚLA**

Je důležité uvědomit si, že v Marcelově rozvrhu „vztah mítí“ existuje již ve chtění nebo dychtění.<sup>57</sup> U Sartra je tomu stejně, jen užívá namísto chtění a dychtění vazbu na touhu. Podle Marcela tak vlastně „chtít v určitém ohledu znamená, že máme, aniž máme.“<sup>58</sup> Z toho plyne strádání a trýzeň. Dychtění souvisí s úzkostí, kterou člověk pociťuje při myšlence ztráty. Člověk je tváří v tvář vystaven věcem, s nimiž udržuje vztahy zvláštního rázu. Tyto věci nejsou pouze zevní. Vzniká zde určitá vnitřní komunikace, jejíž síla je určována stupněm lpění na dané věci. Zdůrazňuji, že jde o pouhou „vnitřní komunikaci“ mezi předmětem a mnou.

---

<sup>55</sup> MATĚJKA, M. K filosofii existence. Magnet-Press, 1995, s. 61.

<sup>56</sup> SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenth, 2006, s. 673.

<sup>57</sup> Viz. MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 52.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 52

Už bylo zmíněno, že u Sartra vlastnění stojí na syntéze já a ne-já. U Marcela neprobíhá syntéza, ale navazuje se zmiňovaný důvěrný vztah mezi mnou a předmětem. Každopádně, naše vlastnictví nás pohlcuje. Pohlcuje nás v různé míře. Marcel tvrdí, že to kupodivu „platí tím víc, čím jsme inertnější vůči předmětům, jež jsou sami o sobě inertní, a platí to tím méně, čím životněji, aktivněji jsme poutáni k nějaké věci, která jako by byla samou látkou, ustavičně obnovovanou látkou osobního tvoření (například zahrada toho, kdo ji pěstuje). Dalo by se říci, že ve všech těchto případech jmění (ve smyslu vztahu, nikoli objektu vlastnění) už netíhne k sebezničení, ale k sublimaci, k přeměně v bytí.“<sup>59</sup>

V tomto se Marcel a Sartre jednoznačně rozcházejí. Pro Marcela platí, že v aktivním tvůrčím procesu se hranice mezi vlastníkem a vlastněným v jistém ohledu stírají.<sup>60</sup> Hovořit o *jmění* proto není v daném případě zcela adekvátní. Podle Marcela jsou tedy v tvůrčím procesu vlastnické vztahy potlačovány uskutečňováním bytí. Vlastnění předmětu, který mám na zodpovědnost a o který pečuji neustálým aktivním tvořením, nesvádí mou existenci k upadlé podobě modu mít. Tvořené přechází z kategorie vlastnění do kategorie bytí a oblast vlastnění tím transcenduje. Předmět, který jsem si koupila, dostala, nebo vyrobila a více se na jeho obnovování nečiním, pouze jej užívám, vlastním v tom upadlém, neautentickém modu mít. U Sartra je tomu zcela naopak vycházím-li z díla *Bytí a nicota*. Tvoření je pro něj nejpůvodnější ze všech způsobů vlastnění. Vytvoření předmětu zakládá možnost mít jej jednou pro vždy, až za hranice smrti, pokud předmět např. neprodáme.<sup>61</sup> To ale supluje vytvoření předmětu pro toho, kdo si jej kupuje – nákup se stává tvořením v „sekularizovaném“ smyslu.

Všude, kde jde o tvoření, je jmění rozptýleno uvnitř onoho tvoření. Dualita vlastníčího a vlastněného se ruší. Budeme-li čerpat příklady mimo kategorie hmotného vlastnictví, můžeme hovořit o pseudovlastnictví, kterým jsou mé myšlenky a názory.<sup>62</sup> Podobně se to má také s přičítaným vlastnictvím v případě

---

<sup>59</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Vyšehrad, 1971, s. 55.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>61</sup> Viz. SARTRE, J-P. *Bytí a nicota*. Oikoymenh, 2006, s. 655 – 657.

<sup>62</sup> Pokud řeknu, že *mám myšlenku*, Mohu podle Marcela hovořit pouze o pseudovlastnictví. Skutečné jmění se totiž navazuje mezi mnou a tím, co má existenci nezávislou na mne. (MARCEL, G. *K filosofii naděje*.

Marcelova zamýšlení nad významem toho, co je to „má filosofie.“<sup>63</sup> Chceme-li hovořit o vlastnictví, je třeba si neustále připomínat, že vlastnit můžeme pouze zevní věci. Podle toho, jak Marcela interpretuje Bendlová, vlastněné musí být na člověku ve své existenci nezávislé.<sup>64</sup> Čím více je člověk přesvědčen, že mu jeho myšlenky náleží a pyšní se jimi, ať už vědomě či nevědomě, tím více se dostává do osidel despotismu.<sup>65</sup>

Charakteristický a zároveň obtížný je problém vlastnění vlastního těla. V tomto případě bude jakékoli srovnání Marcela a Sartra velmi obtížné. Problém je zejména v tom, že oba myslitelé uvažovali tělo z jiného důvodu a vzhledem k něčemu jinému. Marcel hovoří o možnostech posesivního vlastnictví těla, zatímco u Sartra jsem našla pouze úvahy o vztahu vědomí a těla. Najdeme-li u Sartra označení „mé tělo“, znamená to bytí těla v mém vědomí.<sup>66</sup> Pro oba myslitele však platí, že tělo není pouhým nástrojem mezi nástroji, věcí mezi věcmi.<sup>67</sup>

---

Vyšehrad, 1971, s. 44.) Podmínkou mé myšlenky je však má mysl. Zde je užitečné Marcelovu konstrukci vlastnictví znovu srovnat se Sartrovou. U Sartra je vlastnictví myšlenky zcela samozřejmě jedním ze základních typů vlastnictví, u Marcela pseudovlastnictvím. Kde se bere takový rozdíl?

Pro Sartra platí již zmíněné vlastnictví s počátkem v tvoření. Myšlenka je u něj cosi, co vytvořil myslící subjekt. Jedna podmínka vlastnění myšlenky je tedy splněna. Dále jsme uvedli, že ve vlastnění jde o syntézu já (toho, co je na myšlence ze mě) a ne-já (například předmět, který se stal představou v mé myšlence). Ani zde by ale nebyl problém ukázat, že myšlenka je takovou syntézou. Navíc je zde za určitých podmínek splněna i další typická vlastnost vlastněného. Jde o to, že přes vlastnění předmětu se poukazuje k touze vlastnit svět. Všechny tyto atributy vlastnění myšlenky jsou zahrnuty v Sartrem psaném textu: „Myšlenka, kterou vytvářím a jež čerpá ze mne svou existenci, vede současně sama o sobě svou existenci, pokud je myšlenkou všech. Tato myšlenka jsem já sám ve dvojitým smyslu: je světem odhalujícím se mně a jsem to já, jak se odhaluji druhým, já, utvářející svou myšlenku pomocí ducha druhého, ale dvojitě uzavřenou proti mně, protože je to bytí, jímž nejsem (a jež se vyjevuje mně), a je od okamžiku, kdy se objeví, myšleno všemi a v anonymitě.“ (SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 657.)

Zatímco u Sartra mít nějak poukazuje k celku, u Marcela soustředění na vlastněné odvádí pozornost od celku, od autentického způsobu bytí, od vlastního Já, k vlastněnému předmětu. U Myšlenky to zcela neplatí, případ vypadá jinak. Marcel má také na paměti dějinné kontexty a vklady každé jedné konkrétní myšlenky (viz MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 28). Z těchto a dalších důvodů - mít myšlenku není vlastnění v pravém slova smyslu.

<sup>63</sup> BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 30.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 33. Srovnej s: MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 44.

<sup>65</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje. Vyšehrad, 1971, s. 56.

<sup>66</sup> Sartrova analýza těla je mnohem hlubší, než ta, kterou provádí Marcel. Je to dáno zejména intencemi obou myslitelů. Marcel ve svém pojetí těla směřuje k pojmu *vtělené bytí*, kterému hodlá věnovat větší pozornost. Sartre analyzuje tělo, aby prozkoumal vztahy člověka a světa. Z toho důvodu uvažuje tělo, jak se jeví v mém vědomí, ve vědomí druhých, tělo, jako způsob bytí ve světě i pro sebe atd. Pokud je mi známo, Marcel se do tak hluboké analýzy těla nepouští.

<sup>67</sup> Pro srovnání: SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 673; dále BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 39.

U Marcela se na to podíváme blíže: „Svoje tělo mám takovým způsobem, že se s ním cítím totožný, a přece pozoruji, jak mi neustále uniká.“<sup>68</sup> Tělo se zpočátku jeví jako něco, co plně ovládám, ale časem se tento poměr obrací. Marcel varuje před snahou vnímat své tělo, jako „svůj nástroj“. Redukce těla na pouhý nástroj by měla mnoho paradoxních důsledků. Jmenujme to, že by se duše, která ovládá tělo, stala ve zvláštním smyslu *tělesem*. Marcel to zavrhuje s tím, že tělo neexistuje a nemůže existovat samo o sobě.<sup>69</sup> K tomuto zamítnutí se váže také polemika o možném sporu o vlastnictví. Bendlová ji shrnuje tak, že o majetek můžeme vést spory. O vlastní tělo se s nikým přit nemůžeme.<sup>70</sup> Pokud bychom chtěli uznat, že tělo existuje samo o sobě, situace by se změnila.

Mé tělo tedy není něčím, co mohu v pravém slova smyslu vlastnit. Modus *mít* s ním však zůstává ve vztahu. Na hranici cizosti přivlastněného zakoušíme závislost na „náladě svého těla.“ Rozehrává se tu dialektika vztahu panství a rabství.<sup>71</sup> Pán je ve skutečnosti rabem svého vlastního těla. Obdobně je tomu i ve vztahu člověka a techniky. Jak říká Janke, člověk překračuje hranice rozhodovací moci a stává se otrokem svého vlastního výtvoru,<sup>72</sup> který se zprvu jevil jako pouhý nástroj k ovládnutí přírody.

Snažila jsem se ukázat, že tělo stojí mezi *mít* a *být*, na komplikované pozici. Marcel se ji rozhodl vyřešit zcela originálním způsobem. Ve svých úvahách dospěl k vypracování nového pojmu, kterým je *vtělené bytí*.

## 2.4 VTĚLENÉ BYTÍ

Vtělené bytí je velmi zvláštní specifikum Marcelovy filosofie. Poukazuje na vztah mezi tím, co jsem Já, co je mé tělo, kde jsou hranice mezi mnou a druhou bytostí, ať už zcela neznámou, nebo danou mi v přítomnosti. Zásadním ukazatelem je i

<sup>68</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*. Mladá fronta, 1995, s. 145.

<sup>69</sup> Uvedené úvahy o těle jako nástroji viz MARCEL, G. *Od názoru k víře*, Vyšehrad, 2004, s. 365.

<sup>70</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 39.

<sup>71</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Vyšehrad, 1971, s. 53.

<sup>72</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*. Mladá fronta, 1995, s. 145. Něco takového v Sartrově textu, který jsem měla možnost číst, nenalezneme. U něj vytvářet znamená vlastnit a takovéto přenesení vlastnického práva z tvořitele na výtvor není možné.

v promýšlení otázky po bytí a toho, jak jsme. Bendlová o vtěleném bytí dokonce tvrdí, že jej Marcel „učinil ústředním opěrným bodem své metafyzické reflexe.“<sup>73</sup> U Marcela jsem to našla v této explicitní podobě: „Mé tělo je opěrným bodem, vzhledem k němuž se pro mě kladou existující věci a vzhledem k němu se také ustavuje hranice mezi existencí a neexistencí.“<sup>74</sup> Za zamyšlení stojí také tvrzení Bendlové, že se v Marcelově pojetí vtěleného bytí ozývá myšlenka spřízněnosti mikrokosmu s makrokosmem. Vztah mého těla se mnou je podle ní „prototypem účasti“, kterou mám se vším existujícím.<sup>75</sup>

To, že existuji, znamená, že je na mě něco, podle čeho jsem poznán sebou samým nebo druhým. To je s výjimkou myšlení vždy pouze tělo. Ať už (z pohledu druhých) konám, pohybuji se, nebo (z pohledu vlastního) odpočívám, či se prostě nějak cítím, děje se tak prostřednictvím mého těla. Z toho pak vyvodíme neoddelitelnou skutečnost: existuji-li, mé tělo existuje. Marcel podle Rümelina hovoří o existenciálním orbitu, jenž tělo obklopuje. Je to uspořádaný řetězec časových, prostorových, prostoročasových vztahů, kdy můžeme za pomoci vlastní obrazotvornosti vnímat ono myšlené existující jako spolu-přítomné.<sup>76</sup> Předměty, se kterými se běžně setkávám, jsou předměty, které vnímám ve společném čase, na společném prostorovém poli, popřípadě v obojím naráz. Dále se nám předměty mohou dávat jako přítomné.<sup>77</sup> U Marcela není tedy třeba zdůrazňovat, že

---

<sup>73</sup> BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4 s. 675. Bendlová čerpá oprávněnost svého tvrzení z názvu jedné z kapitol, jak je řečeno jinde. (BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 41.)

<sup>74</sup> MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s.32.

<sup>75</sup> BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 43.

<sup>76</sup> Tělesnost naší existence se podle Marcela podepisuje silně například ve vztahu k druhému. K tělesnosti se silně váže také konečnost (kterou bych se nebála označit za základní prvek tvoření našich představ o časových vztazích s druhými). Viz NIDA-RÜMELIN, J. Slovník současných filosofů. Garamond, 2001, s.318

<sup>77</sup> Přítomnost se nevytváří tím, že by předmět pouze byl, nebo že by se pouze dával. To dokonce ani v případě, že předmět je, že se dává, přede mnou v současnosti, jak pojem „přítomnost“ může na první pohled svádět. Ve skutečnosti nemá Marcelův pojem přítomnosti současnostní charakter. Součástí tajemství přítomnosti je také fakt, že přítomnost nezáleží pouze na nás, nebo předmětu. My přítomnost předmětu nedovedeme vyvolat ani simulovat o nic víc, než předmět sám, spíše jde o působení bytí mezi oběma – námi a předmětem. Celá problematika přítomnosti se zdá být snáze pochopitelná v případě, kdy proti nám stojí v přítomnosti daná bytost. Za přítomnou bytost platí pouze taková, která je vůči nám „otevřená“ ve zvláštním smyslu. Pro její charakteristiku cituji Marcela: „otevřená bytost je ta, která je schopná být se mnou celá, když ji potřebuji.“ (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 35.) V textu, který jsem četla, Marcel neříká, co má na mysli, mluví-li o „celé bytosti“. Můžeme se však domnívat, že tato „celost“ se týká ontologické roviny bytosti.

„přítomné“ nelze vnímat žádným smyslem. Namísto toho přistupuje obrazotvornost. Existenciální orbit je právě tím pomyslným polem, na kterém se já (duchovní) střetává s přítomností, která má své hranice na místě, kde končí moje tělo a začíná svět, který tělo překračuje, ačkoli se mnou má mnoho společného a s mým tělem sdílí prostor, zatímco s mým vnímáním sdílí čas.

Mé tělo – můžeme ho pojmout jako nástroj sloužící k rozvinutí či posílení původních schopností? Takto ho můžeme nahlížet pouze při pohledu z vnějšku. To by ale předpokládalo možnost zcela své tělo oddělit od toho, co jsem. Museli bychom z našeho těla vystoupit, učinit krok stranou a uvažovat jej, jako něco cizího, jako předmět. Zde bychom mohli opět srovnat Marcela se Sartrem. Sartre také hovoří o tom, jak nahlížet cizí tělo. Jakékoli tělo je podle Sartra živoucí objekt složený z různých orgánových soustav atd. Tvrdí však, že se nám takto ukazují pouze těla druhých. Pokud je řeč o *mém* těle, neukazuje se tímto způsobem a neukazuje se ve světě.<sup>78</sup> Zdá se mi, že jde o jistý typ schody s Marcelem. Nahlížení těl druhých má u obou myslitelů podobu nahlížení objektů. Dále oba myslitelé zamítají, že bychom mohli stejně nahlížet i *svá* vlastní těla.

Marcel jakýkoli instrumentální pohled na tělo odmítá. Tělo není pouhá fungující aparatura. V reflexi se jeví komunikace mezi mnou a mým tělem jako nemyslitelná. Znamenalo by to tedy, že já jsem svým tělem? Nejspíše právě otázky tohoto typu přivedly Marcela k definici vtěleného bytí.

Přesto se nedá říci, že vtělené bytí vyvstává z odpovědi na otázku „mám své vlastní tělo?“ Mnohem spíše je odpovědí na otázku „Jak mám to, co vlastním?“<sup>79</sup> Co má tedy Marcel na mysli výrazem *být vtělený*? „Být vtělený znamená objevit se jako tělo, jako toto tělo, aniž bychom se s ním mohli ztotožnit a aniž bychom se mohli od něj cítit odlišní – ztotožnění a odlišení jsou úkony navzájem souvztažné, které však lze provést jen ve sféře předmětů.“<sup>80</sup> Z toho plyne, že neexistuje žádné útočiště, které by bylo poznatelné pouze naším intelektem, kde bychom se mohli konstituovat vně nebo mimo své tělo. Jednalo by se o odtělesnění, které se samo

---

<sup>78</sup> SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 364.

<sup>79</sup> Viz. BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 38.

<sup>80</sup> MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 37.

vylučuje naší skladbou. Abstrahuji-li však od svého těla (dívám-li se na něj jako na ne-moje), dojde k tomu, že s ním budu nakládat jako s předmětem, dostanu se do pole objektivit. Marcel zde uvádí: „Nakolik jsem poznávajícím subjektem, znovuustavuji (nebo to jen předstírám) tuto dualitu mezi mým tělem a mnou, tento interval, který se před chvílí zdál být nemyslitelný přesně z pohledu existence; ale to znamená, že takový subjekt se ustavuje jen tak, že se zřekne existence; řekl bych dokonce, že je jen za podmínky, že se sebou nakládá, jako by nebyl.“<sup>81</sup> Mé tělo je vnějším projevem vztahu s okolním světem. Tento vztah překlenujeme v abstrakci, kdy se pro mě pak svět stává pouhou podívanou, na které se nemohu podílet. Existenciální tedy naléhavě odkazuje k tělesnému; „ke skutečnosti bytí na světě. Aby mi tato přítomnost na světě nebyla odepřena a já se nestal jen pouhým divákem, je třeba participace, kterou nesmím popřít a tím sám sebe klást za oddělenou jsoucnost.“<sup>82</sup>

## ***2.5 PŘEKONÁNÍ FORMY MÍT***

Pokud opomím jednotu se svým tělem a chápu ho jako majetek, dochází k neospravedlnitému odcizení existence. Aby se lidská existence zbavila této nesvobody, musel by být zničen princip veškerého vlastnění Já. Každé jsoucí si předkládám před sebe. Mám pocit, že s ním mohu disponovat. Ale takový pocit je pouze klam. Ve skutečnosti jsou podle Marcela dopady zcela opačné: „Mám sklon učinit se přesně do té míry, pokud pomyslím na svůj život, či na své bytí jako na jmění, které lze nějakým způsobem kvantifikovat a které je právě proto v neustálém ohrožení, že se promarní, vyčerpá nebo dokonce zcela rozplyne.“<sup>83</sup> Má existence ztrácí své plné bytí, svou smysluplnost, tak je tomu i ve vztahu spolubytí s druhými. Vše se mění na pouhé koreláty onoho Já-mám.

---

<sup>81</sup> MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 38.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>83</sup> Viz. Tamtéž, s. 99.

Tato rovina může být v Marcelově pojetí transcendována v lásce, milosrdenství. „Láska nekrouží kolem Já, nýbrž kolem Ty; a neusiluje o jeho podřízení, nýbrž podřizuje své vlastní bytí vyšší realitě. Tím, že takto transcenduje subjekt-objektové napětí ve vlastnění, projevuje se láska jako „bytostná ontologická danost.“<sup>84</sup> Julian Nida-Rümelin uvádí, že „v milující soupatřičnosti Já a Ty se uskutečňuje Marcelem avizovaná participace na tajemství bytí.“<sup>85</sup> Takováto láska k bližnímu je neodmyslitelně spojena s nadějí, ke které pronikneme tam, kde zcela nevládne vlastnění.<sup>86</sup> Marcel se přiznává, že se k promýšlení modu mít dostal přes otázku, jak lze identifikovat pocit, který jsme doposud nikdy nezažili. Při položení této otázky odhalil, že lze snáze popisovat to, vůči čemu stojíme ve vlastnickém vztahu.<sup>87</sup> Nemám na mysli přímo uplatnění majetnického práva, ale spíše pocit, že mohu mít to a to, co chci charakterizovat. Tím, že ve svém poznávání přecházíme z oblasti bytí do oblasti jmění, uniká nám realita a přesouváme se z oblasti tajemství do oblasti problémů.<sup>88</sup>

Nemusíme vždy vykročit po cestě lásky a milující soupatřičnosti, abychom v naději transcendovali formu mít. Jiná možnost se vydává cestou vůle a soudnosti. Člověk, kterého jeho vlastní soudnost směřuje k bytí, je u Marcela schopen poznat jistotu bytí. Tato jistota bytí je pravým opakem formy *míti* a jejího nejistého vlastnění.<sup>89</sup> Podle Marcela platí toto: „O naději lze hovořit pouze tam, kde je můj vztah ke mně prostředkován přítomností druhého, tím, co znamená druhý pro mne a já pro něho. Čili naděje je jen tam, kde existuje tato tajemná komunikace mezi dávajícím a přijímajícím, uskutečňující se ve společenství vzájemné lásky, proměňující pouta, jimiž jsem vázán k sobě samému.“<sup>90</sup> Poslední kapitola mé práce tedy pojedná o naději, která dokáže transcendovat a překonat.

---

<sup>84</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, Mladá fronta, 1995, s. 147

<sup>85</sup> NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. Garamond, 2001, s. 318

<sup>86</sup> Abychom však neupadli v omyl, je třeba zmínit, že i láska může mít podobu posesivní. Takový způsob lásky převzal Marcel od ženevského psychiatra Stockera. (Viz BENDLOVÁ, P. *Smrt, přežití a nesmrtnost u Gabriela Marcela* in *Filosofický časopis*, Ročník XLI, 1993, číslo 4 s. 672.)

<sup>87</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Vyšehrad, 1971, s. 44.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 59., Tamtéž, s. 15.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>90</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 35.

### 3. NADĚJE

#### 3.1 BEZNADĚJ

Na začátku této kapitoly uvedu Marcelovu definici naděje. Jde o zcela poslední větu knihy „K filosofii naděje“. Na základě této definice se pak budu snažit spolu s Marcelem jednotlivé části ozřejmit. *„Naděje svou podstatou je stav duše, natolik těsně vpojené do zkušenosti společenství, že je schopna aktu transcendence, kterým na rozdíl od jakéhokoli chtění a poznávání potvrzuje životu věčnost, jež má v oné zkušenosti svou záruku.“*<sup>91</sup>

Než se pustím do pohledu na tuto definici, uvedu nejprve celý problém několika slovy o tom, co znamená pojem naději opačný. Oba dva pojmy mají několik společných bodů, jako například, že oba znamenají jakousi reakci na metaforické zjetí. Jako naděje, právě tak beznaděj zasahuje kompletně celý život. Netýká se pouze jedné konkrétní situace. Aplikuje se tím, že jsme jednou propadli pocitu beznaděje a prohlubuje tak pravděpodobnost, že se tímto hlubokým stavem (vlastně vzdáním se angažovanosti na vyvrácení pravděpodobného a tím tedy podlehnutí osudu) necháme strhnout i příště. Pocítit beznaděj znamená žít v ní.<sup>92</sup>

Na toto místo patří také Marcelova stat' o tom, jak se bytost stává zranitelná vůči beznaději, pakliže svou naději zakládá podmíněčně.<sup>93</sup> Naděje založená podmíněčně (to je vlastně ta naděje, která nemá argument v obraně proti nařčení z iluzivního charakteru) je vystavena velmi vysokému riziku zklamání (jako když se

---

<sup>91</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 132.

<sup>92</sup> Co se musí stát, abychom mohli pocítit beznaděj? Podle Marcela jde opět o případ, kdy si nárokujeme *vlastnické právo* např. na bytí, pravdu, atd. Typická je situace vědce: Vědec se podle Marcela staví vůči realitě jako člověk, který v ní není účasten a pokouší se sestavit co nejpřesnější protokol o realitě. Odstupuje tak od reality, vymyká se jí. (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 25.) Na příkladu zla, který uvádí Marcel je snadno pozorovatelné, proč se tak děje a že celá věc opět souvisí se ztrátou schopnosti úžasu: Zlo (např. porucha zraku), pakliže jej uvažuji jako zlo, okamžitě nějak distancuji sama od sebe a pokouším se ho vnímat odděleně od vlastního já. Tím toto zlo ztrácí svou angažovanost na mě a přestává mezi námi platit ona křehká účast, kterou tajemství potřebuje, aby bylo tajemstvím. (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 15); Při tom stále platí to, co říká Marcel: „Čím více mám účast na bytí, tím méně jsem s to vědět nebo říci, na čem mám účast či, přesněji řečeno, tím méně má pro mě tato otázka smysl (MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 104).

<sup>93</sup> Na příkladu nemocného to znamená, že se uzdraví do uplynutí určité lhůty.

nemocný chřipkou nestihne uzdravit do druhého dne, jak původně doufal.) Marcel ale varuje i před takovým případem, kdy by člověk úmyslně popíral naději ve snaze vyhnout se právě tomuto zklamání.<sup>94</sup>

Každý případ doufání, který končí zklamáním, vystavuje bytost opět většímu a většímu vábení ze strany upadnutí v beznaděj. Marcel dokonce říká: „Čím víc budeme poplatni vlastnictví, čím víc se dáme za kořist šíravé úzkosti, jež z něho plyne, tím víc budeme ztrácet nejenom schopnost k naději, ale dokonce i víru, třeba nejasnou, v její reálnou možnost.“<sup>95</sup> Toto koresponduje s částí mojí práce, která je věnována problematice vztahu mít, nebo být. Naděje upínající se ke skutečnosti bytí je vždy tou, která se upíná k čemusi neměnnému a pevnému, zatímco naděje stavěná vůči jakémukoli modu *Já-Mám* je tou, která je stavěna jako krajně nebezpečné podhoubí pro zklamání a prostor k upadnutí do beznaděje. Poněkud optimističtější se může zdát interpretace, kterou nám nabízí Anthony J. Steinbock v přednášce *Hoping against Hope*. Hovoří o tom, že dokud si skutečně držíme naději, nepropadáme mámení beznaděje. Nanejvýš připustíme, že to, v co doufáme se zdá nepravděpodobné. Ponecháme si však „udržitelnou“ představu toho, v co doufáme.<sup>96</sup>

Jinou charakteristiku beznaděje Marcel buduje na základě rozlišení různého uplatnění náhledu na čas. V kontrapozici opět stojí naděje s beznadějí, avšak rozlišení času pro ně úplně protichůdné není. Zatímco beznaděj je „vědomí uzavřeného času“<sup>97</sup>, platí, že „naděje se jeví, jako průnik časem.“<sup>98</sup>

I tento průnik časem má cosi společného s vědomím času, protože jde v podstatě o jakési přístupné pole, neuzavřené a v jistém ohledu tímto vědomím

---

<sup>94</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 117. Úmyslně popírat naději, abychom předešli zklamání z jejího nenaplnění, koresponduje s typickým postojem stoika: „Toto je způsob, jak věci jsou a nikdo to nemůže změnit, soustředme se na to, co změnit můžeme.“ Nevyznačuje se ale takový postoj neaktivitou a smířením se s každým případem, kterému má naděje předcházet? Není potom stoický život životem zabředlým v hluboké absenci naděje v Marcelově smyslu? Není postoj Stoika v tomto ohledu stejný, jako zkoumání vědeckého rázu, které Marcel označuje za pouhé kontrolování účtů? (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 25)

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>96</sup> ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 14. Osobně si myslím, že s tímto tvrzením by Marcel nesouhlasil. Připustit nepravděpodobnost znamená, že už připouštíme konfrontaci naděje s možnými případy.

<sup>97</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 115.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 115.

prohlédnutelné. To znamená, že v případě beznaděje jde o skutečnost jaksi dotvořenou dříve, nežli se udála. Nejadekvátneji řečeno vlastně neguje budoucnost ve jménu předchozích zkušeností. Jako by pravděpodobný konec přicházel dříve, nežli je spatřen, nebo zažit. Žít v naději naopak předpokládá, že žádný takový osud není, sami jej formujeme a díky tomu jej také sami můžeme spatřit dříve, nežli by se stal osudem.<sup>99</sup> Podle Steinbocka má naděje bytostně budoucnostní charakter a každý její akt má zřetelně patrnou budoucnostní dimenzi.<sup>100</sup> To podle něj platí dokonce i tehdy, kdy se naše naděje týká zdánlivě minulých událostí.<sup>101</sup> Nejde však o žádné paradoxy spojené s cestováním v čase. Ačkoli se Marcel vyjadřuje o naději dokonce, jako o „*paměti budoucího*“.<sup>102</sup> Jde pouze o to, že naděje i beznaděj jsou natolik mocné, že to, v co se doufá, popřípadě nad čím se zoufá,<sup>103</sup> se jeví jako již skutečné.

Například Bendlová napsala, že Marcelovu fenomenologii naděje lze pochopit z pohledu konfliktu lásky a smrti.<sup>104</sup> Láska vztažená vždy k naději stojí v takovém konfliktu proti smrti v rouše beznaděje. Konflikt je to jistě velmi svérázný, ale snadno zakusitelný při ztrátě milované osoby. Takové případy lze těžko zvládnout a překonat. V souladu s Marcelovou filosofií je i v nich jisté světlo, neboť platí cosi přibližně v tomto smyslu: Kde je přítomna naděje, Láska vítězí a smrt musí být v takovém konfliktu poražena. Způsobem takového vítězství nad smrtí blízké osoby může být to, že nám bytost zůstává i nadále „vnitřně přítomna mnohem intimnějším způsobem.“<sup>105</sup> Zdánlivá výhoda beznaděje v tomto smyslu spočívá v tom, že je již předem jaksi potvrzena ve zkušenosti. Marcel zdůrazňuje, že naděje má mnohdy i podobu doufání v cosi „naprosto nemyslitelného“, v něco, co překračuje možnosti lidské fantasmie. V takových případech je jasně vidět, že

---

<sup>99</sup> V každém aktu naděje je možné spatřit to, v co doufáme. Je-li řeč o tom, že spatříme svůj osud, rozumí se v tom smyslu, jako nemocný v naději vidí své vlastní uzdravení.

<sup>100</sup> ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 2.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>102</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 116.

<sup>103</sup> To, nad čím se zoufá, je ekvivalent objektu naděje v případě beznaděje. Tak, jako vždy doufáme v něco, zoufáme nad něčím.

<sup>104</sup> Viz. BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4, s. 666.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 673.

naděje není pouhou iluzí. Jeho vlastními slovy: „Naopak, čím víc naděje přesáhne fantasií, takže si ani nedovolím představovat, v co doufám, tím spíše bude možné takovou námitku doopravdy zavrhnout.“<sup>106</sup> Podle Steinbocka mohu stejně dobře doufat v to, že najdu kousek čokolády, jako v to, že se ze mě stane kůň. Podle jeho interpretace totiž naděje neposuzuje objektivitu toho, v co doufáme.<sup>107</sup>

### 3.2 DEFINICE NADĚJE

Základním bodem této úvahy bude zkušenost „doufám“. To, v co doufám, je „zřetel, podle kterého se očekávaný akt naděje řídí.“<sup>108</sup> To, že doufám, v sobě nese určitou víru, přání.<sup>109</sup> Když si položíme otázku, čím je to, že doufám způsobeno, nahlédneme dvě možnosti. Mohu doufat z důvodů vnějších vzhledem k mému bytí. Příkladem takové situace je, když doufám, že mě navštíví osoba, kterou očekávám. Tato očekávání nikterak nezasahují moje vnitřní bytí. Je to otázka pravděpodobnosti a mé vyhlídky.<sup>110</sup> U naděje je tomu vždy tak, že doufáme v něco, s čím je naše bytí spojeno, ačkoli je ovlivnění předmětu našeho doufání vůči nám transcendentní. Podle Steinbocka je to tak, že jsme v naději vždy implicitně zaměřeni na něco zvláštního. Vždy jde o něco, co má podobu jiné-než-já.<sup>111</sup>

Případ situace, kdy se doufám týká mého bytí, i když ve smyslu, který jej jistým způsobem transcenduje, je „žít život v naději“. Ocitnu-li se v situaci, kdy mě něco trýzní, svazuje a já toužím po úniku z této situace, pak ono „doufat“ značí touhu po vysvobození. „Toužím vlastně vystoupit z temnot, do nichž jsem momentálně ponořen, ať už jsou to temnoty nemoci, odloučení, vyhnanství nebo

<sup>106</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 106.

<sup>107</sup> ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 10.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>109</sup> Na tomto místě bych ráda připomněla, co bylo řečeno v části týkající se *mít*. Vlastnění se odehrává už v dychtění. (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 52.) Podobně bude pro naději platit, že to, v co doufáme, je již přítomné, jak bude ukázáno později.

<sup>110</sup> Očekávání konkrétní osoby je otázkou *Pravděpodobnosti* – do jaké míry bude mít dotyčná osoba náladu na setkání se mnou, co bude mít na práci a jiné *a mé vyhlídky*, jako např. zda má dotyčná osoba dostatečné důvody k cestě za mnou aj.

<sup>111</sup> ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 7.

poroby.“<sup>112</sup> Právě v takovýchto situacích, se kterými je „doufám“ pevně spjato, představuje naděje „skutečnou odpověď bytí.“<sup>113</sup>

Pakliže jsem, nemohu být způsobem, který by byl protichůdný mému bytí, nebo který by byl s mým bytím ve sporu. Právě tak to platí pro vše ostatní, co existuje. Tato platnost je tím, co zakládá možnost, aby se tajemný princip v bytí nacházel ve shodě se mnou. Míním tím také, aby se to, co chci já, krylo s tím, co chce tento princip. Podle Marcela se naděje zdá být tím, co umožňuje víru v bytí toho, co má být, a to způsobem, jakým by to být mělo.<sup>114</sup> Marcel užívá příkladu blízké bytosti umírající na chorobu,<sup>115</sup> která se zdá být podle všech statistik nevyléčitelná. Mít naději neznamená nevěřit statistikám, nebo pouze věřit v uzdravení. Mít naději znamená být před veškerými zkušenostmi s danou chorobou, před veškerými statistikami, před veškerými představami o dalším průběhu nemoci. Nikoli však na základě slepé víry, nebo zbožného přání. Jde o to, uvědomit si, co by bylo v daném případě samo o sobě dobré.<sup>116</sup> Pokud je uzdravení blízké bytosti takovou skutečností dobrou o sobě, pak musíme „tvrdit“ její uzdravení, abychom dostáli toho, co chceme. Samotná víra v její uzdravení se odehrává až po zkušenosti se statistikami o nemoci. Když však uzdravení tvrdíme

---

<sup>112</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 88.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>114</sup> Slova naděje a beznaděj podle mého počítají s tím, že pojmy nejsou zcela protichůdné, naopak, že jeden s druhým velmi úzce počítají. Předpona „bez“ poukazuje v případě beznaděje k jakési absenci oproti naději. Jako by zde naděje byla dříve, než beznaděj, která se vůči ní vymezuje. Co nám ale v beznaději chybí, aby to v konečném důsledku nevyvolalo protichůdnost pojmů? Odpověď bych podala následující: Jestliže naděje stojí jako to, co umožňuje víru v bytí něčeho a konkrétním způsobem, pak protikladem je cokoli, co tuto víru zakazuje, popírá, nebo předem neguje. Beznaděj takové charakteristiky nemá. Mnohem spíše je podle mě absencí „aktu zpřítomňování“ takové možnosti víry. V beznaději taková možnost stále existuje, pouze není uvažována jako přítomná a určující. Upadá za stín toho, co je např. pravděpodobné. V tomto smyslu beznaděj vyvažuje naději, není však jejím opakem. Opakem naděje by byla samotná *negace* ve smyslu předchůdného zavrnutí možnosti. Protiklad naděje pojmenovává Marcel slovem „nenaděje“. Přibližme si nenaděj Marcelovými vlastními slovy: „Tato nenaděje (*inespoir*), která stojí v protikladu k naději jako je strach protikladem touhy, je v pravdě smrtí uprostřed života, předvídanou smrtí“ (MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 99).

<sup>115</sup> Smrt v pozadí Marcelových úvah je smrtí zcela konkrétního a intimního rázu. Bendlová interpretuje Marcelův pohled na smrt takto: „Opěrným bodem Marcelovy metaproblematiky smrti není smrt vůbec, smrt jako objektivní danost“ ... „nýbrž smrt blízké, milované osoby“ (MARCEL, G. Situations chez Karl Jaspers in BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4 s. 672.)

<sup>116</sup> Na příkladu nemoci by bylo jistě obtížné přesně formulovat, jak mají věci být, abychom neupadli v obávaný přehnaný důraz na funkci a nevnímali nemoc, jako odklon od stavu vitálních funkcí zdravé bytosti.

vzhledem k bytí, navzdory všem očekávaným vývojem a ty bereme jako dílčí, které konkrétní případ neovlivňují, máme naději.<sup>117</sup>

Pokud je naděje odpověď bytí, ukazuje se jako tajemství na každém konkrétním případě, kdy bychom v pozici pozorovatele konstatovali „toto je beznadějné“ a nechápali bychom naději doufajícího. Je tajemná v tom, že nikdy a za žádných okolností nepozbývá smyslu, ba jej ani nikdy nežádá, od bytosti, která je v ní angažovaná. Jenže na téže naději je jen ve velmi malém procentu případů angažováno více, než jedna bytost (tehdy mluvíme o takzvané společné naději). Pro všechny ostatní bytosti se ale taková naděje na základě toho, co už o ní bylo řečeno, jeví jako jakési vykročení ze smyslu, jeho záměrné popírání a přehlížení.<sup>118</sup> Naděje je s tajemstvím spojena již od samého počátku.

Výše zmíněnou metaforu temnoty neužil Marcel náhodně, ale je fakt, že v situacích, kdy člověka provází vypjatost a trýzeň, je po tuto dobu zbaven určitého *světla*, po kterém touží. Je to něco jako zajetí. Zatímco svoboda se jeví jako cosi spojeného s tvorbou čehokoli nového, je pro zajetí charakteristické setrvávání ve starém, tvořivá neaktivita.<sup>119</sup> Jsme-li v takové situaci, doslova žízníme po tomto metaforickém světle, avšak jeho zdroj je nám upírán a je jaksi mimo dosah našeho konání (tato část je velmi důležitá, protože opravdová naděje je vždy spojena s něčím mimo nás<sup>120</sup> a tedy také často mimo dosah našich možností). Naděje tedy není výhradně příjemná. Podle Marcela můžeme říci, že „jde o určitý druh utrpení.“<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> Naděje je vždy spjata s vůlí. Vůle je u Marcela chápána jako mohutnost, která překonává očekávání a činí se i naproti beznaději. Spojení naděje a vůle je dokonce natolik úzké, že Marcel zvažuje i případ, kdy je naděje definována, jako „vůle napjatá k čemusi, co nezávisí od ní.“ (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 28 – 29.) Nutnou charakteristikou takové vůle je v tomto pojetí její krajně aktivní a tvořivý prvek. Vůle dokonce přestává být vůlí a naděje pak nadějí, pokud se aktivita nebo tvořivost vytratí. (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 28.)

<sup>118</sup> Jako by intence naděje při pohledu z vnějšku postrádala logickou strukturu, což bude důležité připomenout později.

<sup>119</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 112. Sartre takovou tvorbu připisuje každému konání. Sám by jistě souhlasil s tím, že akt naděje, jak jej popisuje Marcel je konání v pravém slova smyslu. U Marcela vzhledem k Sartrovi ale platí, že jeho pojem svobody kritizoval. Sartre podle něj nahlížel svobodu až příliš, jako volbu (MARCEL, G. The philosophy of existentialism, s. 80, The citadel press, New York, 1968).

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 88.

Pocit zajetí se k nám dostaví tehdy, když si ve svém životě nebudu připadat jako svobodná bytost, ale bytost, která je pod neustálým tlakem okolí, navíc takovým tlakem, který přímo směřuje proti našim přáním, očekáváním a plánům.<sup>122</sup> Taková bytost se pak cítí vlečena ve způsobu života, který ji nikterak nenaplnuje. Naděje může být soustředěna na něco velmi nepravděpodobného, neřku-li nemožného. Doufat v něco, co se nejspíše nemůže stát, znamená pro Marcela doufat v něco bez přemýšlení o účelných prostředcích. O takovémto zajetí můžeme hovořit také jako o částečném odcizení sebe sama.<sup>123</sup> V tomto odtržení si pak mohou mnohem jasněji uvědomit onu celistvost, kterou zrovna postrádám. Tak jako nemocný toužící po zdraví. Ta touha v něm pak vyvolává nespočet pocitů, kterých se kdy těžko u zdravého dostaví. Je tomu tak nejenom se zdravím, ale i se vším, co ztratíme a pak si teprve následně uvědomujeme hodnoty toho ztraceného.

Doufající (je-li jeho naděje skutečná, ne pouhé formální přání) si připadá, jako zapojený do nějakého procesu, který je nad-racionální složkou naděje. Jen těžko si můžeme naději představit. Pokusy představit si ji, znamenají ji zbavit její pravé povahy. Ono doufat by mohlo být zaměňováno za „domýšlet se“ což by nás ovšem napadlo jen tehdy, když bychom nebrali v potaz, že opravdová naděje se vyznačuje pokorou a nesmělostí. Naděje přeci není účelným pojmem. Ale zdá se, že je jaksi v zájmu každé snahy, neboť tím, že předchází případu, zvyšuje šance na úspěch. Oproti tomu beznaděj již svým založením tyto šance snižuje.<sup>124</sup>

Spojení naděje a beznaděje je však velmi úzké, jak říká Marcel: „Ostatně je fakt, že o naději v pravém slova smyslu se dá mluvit pouze tam, kde hrozí pokušení bez-naděje; naděje je akt jejího skutečného, vítězného překonání, aniž možná

---

<sup>122</sup> Na základě této věty by se mohlo zdát, že v Marcelově pojetí stačí ke svobodě bytosti pouze její svobodná volba. Rozhodně tomu tak není. Marcel takovou formu svobody redukovanou na pouhou svobodnou volbu kritizuje (což bylo zmíněno dříve). K překonání neshodby bytosti, by nestačilo pouze udělit jí možnost výběru mezi jednotlivými tlaky z okolí, nýbrž jejich radikální překonání. Jako příklad místa, kde Marcel kritizuje svobodu redukovanou na svobodnou volbu, mohu uvést opět MARCEL, G. *The philosophy of existentialism*, The citadel press 1968, s. 80.

<sup>123</sup> Ale i v tomto smyslu musíme nadále uvažovat jakousi podobnost, ne-li přímo spojitost s vězněním, neboť taková bytost je vlastně vězněna sama před sebou.

<sup>124</sup> To Marcel nemyslí, jako kauzální zákonitost, jak sám varuje, ačkoli je přesvědčen, že to tak na hlubší ontologické rovině prostě nějak funguje. (MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Vyšehrad, 1971, s. 110.)

takové vítězství musí být pokaždé provázeno pocitem námahy; dokonce bych byl ochoten tvrdit, že takový pocit není s pravou nadějí vůbec slučitelný.<sup>125</sup>

Nyní se pozastavím u zmíněného předcházení případu.<sup>126</sup> Toto užil při definování pojmu sám Marcel. Opět zmíním Sartra. I když u něj není naděje tematizována, tu a tam lze najít zmínky o touze, přání, snažení atd. U těch se oba myslitelé drží stejného směru. Uvedu Sartrovu větu, na které to hodlám ukázat: „Lidská realita se uvědomuje a definuje v cíli.“<sup>127</sup> Tato věta nám sama o sobě k tématu sice nic neříká, ale stačí ji trochu zasadit do kontextu, aby bylo jasněji. Sartre ji užívá na začátku odstavce, ve kterém kritizuje omyl zapomenutí na transcendenci člověka určovaného touhami, což graduje ve větě: „Avšak přejí-li si dům, sklenku vody, nebo toužím po těle ženy, jak by toto tělo, tato sklenka nebo tato nemovitost mohly přebývat v mé touze a jak by tato touha mohla být něčím jiným, než vědomím o těchto žádoucích předmětech?“<sup>128</sup> Marcelova naděje nese v tomto směru velmi podobné, ne-li totožné rysy.<sup>129</sup> Řekne se: Naděje předchází veškerému případu. To přeci znamená, že pravděpodobný případ je předstižen čímisi, co má pro člověka v naději vyšší platnost. Podle Steinbocka má toto „cosi“ zvláštní pravděpodobnostní strukturu.<sup>130</sup> Podle jeho interpretace není případ v naději pravděpodobný tak, jako případy ve zkušenosti. Je pravděpodobný na základě účasti člověka v naději.<sup>131</sup> Shrnuto a podtrženo, naděje překonává možné případy tím, že již podržuje jeden konkrétní v mé touze a snaží se jej stále

---

<sup>125</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 96.

<sup>126</sup> Naděje má budoucnostní charakter. Jednotlivé zažité případy, ze kterých se dá usuzovat na výsledky dění mají charakter minulosti, nejvýše přítomnosti. Steinbock hovoří o tom, že naděje neexistuje ve vztahu kauzality minulého a přítomného. (ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 4.) To jistě vysvětluje, proč naděje jednotlivé empirické případy neuvažuje.

<sup>127</sup> SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 634.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 634.

<sup>129</sup> Najdou se ale i rysy, o kterých by rozhodně nemohlo být řečeno, že jsou společné oběma pojmům. To je jen pochopitelné, vždyť nejde o tytéž výrazy. Platí například, že „touha je nedostatkem bytí“ (SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006, s. 654). Vychází tedy z bytí, které není, proto (účelově), aby bylo zaměněno za jeho současnou podobu. Pro naději u Marcela platí, že se orientuje na bytí, které není, ačkoli je v naději platné za přítomné a jedině možné, proto (příčinně), že je ideální.

<sup>130</sup> ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Conference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002, s. 5.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 6.

aktualizovat, až do doby, kdy se stane skutečností, jako by měl odjakživa reálnou existenci. Tedy, jako by z mé naděje a přání transcendoval do světa kolem.

### 3.3 NADĚJE NAVZDORY OSUDU

Abych mohla pokračovat v dalších úvahách, je třeba vrátit se opět k aktu beznaděje. Co je jeho podstatou? Je to přiznání porážky před něčím, co můžeme chápat jako osud? Kde se skrývá rozdíl mezi kapitulací a ne-kapitulací?

„Kapitulovat“ (jak toho pojmu užívá Marcel) ve stavu beznaděje, znamená jaksi „ztotožnit“ se s nepřízní osudu a popírat možnost východiska. Jenže takové popření možnosti východiska znamená podle Marcela také podstoupit sama sebe rozkladnému procesu a začít chápat svou vlastní zkázu jako jedno z nejlepších východisek z beznadějné situace. To se děje do takové míry, až se bytost začne podílet na čemkoli, co ji v beznadějnou situaci uvedlo.

Proti tomu staví Marcel „situaci přijetí“. Pro tu je naopak typické, že se bytost nenechá nebezpečně vyhlížející situací svádět, alespoň ne do takové míry, kdy by sama sebe podstoupila vnitřně rozkladným procesům. Naopak si bytost udrží svou vnitřní soudržnost, ba co víc, může si ji ještě upevnit. To ji dovoluje, aby se tak postavila proti nepříznivému osudu (Marcel užívá latinského pojmu *fatum*) svou vlastní prokázanou realitou a tento osud „přesáhla“.<sup>132</sup>

Naděje je podle Marcela ne-přijetí v pozitivním slova smyslu, odlišující se od revolty. Ne-přijetí je ale cosi jiného, nežli popření. Nejde o zapovězení možnosti ztotožnit se s vnějším tvrzením. V tomto ne-přijetí si je bytost velmi dobře vědoma toho, co ne-přijímá. Rozumíme tomu, co je pokládáno za pravděpodobné, v nejhorším případě až za nutné a rozumíme i tomu, proč je tomu právě tak. Ne-přijetí, jako celá naděje má proti takovému jednání, kdy pouze naivně popíráme pravdivost, formu „konání navzdory“. Ale i zde se naleznou různá úskalí.

Jako nejzávažnější se u Marcela jeví hrozba „strnutí nebo křeč (vzdání se)“. Z těch sice vedou cesty ven i tehdy, pokud se už dostali ke slovu, ale i tak jejich

---

<sup>132</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 98.

nebezpečí nelze podceňovat. Tato východiska jsou pozoruhodná zejména proto, že vyvolávají otázku, z které se Marcel nikde nezodpovídá. Jednou z cest je víra, druhou pak soudnost. Zatímco „věřící je ten, kdo na cestě k transcenci nenachází žádnou nepřekonatelnou překážku,“<sup>133</sup> o druhé cestě říká, že „úkolem soudnosti je konstatovat, že pořád ještě zbývá místo pro naději.“<sup>134</sup> Otázka, kterou tyto cesty vyvolávají, je zvláštního charakteru. Je snad možné usuzovat, že k překonání beznaděje jednou stačí duchovní síla, kterou představuje víra, zatímco jindy čistě racionální schopnost, kterou je soudnost, a to tak, že jedna nepotřebuje druhou? Pokud bychom otázku řešili kladně, dostali bychom se podle mě do situace, kdy člověk naprosto bez víry – na obecné rovině, nejde o náboženskou víru – může překonat beznaději, aniž by věřil, že je to možné, díky svému rozumu.

Marcel píše o otázce křeči či strnutí v podobě křeči či strnutí na jakémkoli organickém či duchovním stupni. Pro něco takového existuje faktor strachu nebo alespoň reakce na strach, což je podle Marcela téhož řádu. Tato reakce se projevuje jako jakési soustředění se k sobě, které vyvěrá z netrpělivosti.<sup>135</sup>

Protipólem netrpělivosti angažované v předchozím odstavci je trpělivost, která, jak se zdá, podle Marcela proměňuje strnulý „postoj“ člověka v určitý tvůrčí proces. A je to právě tato trpělivost, která odlišuje pouhé nepřijetí (v podobě revolty) od naděje. Trpělivost nám dovoluje i v těžké situaci zachovat osobní rytmus. Takovou těžkou situací je každá, která hrozí neustálým sváděním k beznaději. Je to tedy každá situace vyžadující doufání, ve které jsme jaksi zkoušeni, zda těmto svodům beznaděje podlehneme. Doufající vůči této situaci vystupuje podobně, jako člověk, který je k sobě trpělivý, dává si čas a činí sebe sama ve vypjaté situaci přiměřeně jednajícím, ovládajícím své emoce. Díky naději promění onu situaci v „integrující část sebe sama“ čímž se mění v tvůrčím procesu.

Potká-li nás v životě nějaká těžká zkouška, sami cítíme, jak ztrácíme svůj vlastní rytmus, na který jsme zvyklí. „Těžkosti“ nám může způsobit i druhá osoba, jež náš rytmus nerespektuje, nebo nám nedůvěřuje. Marcel do aktu naděje

---

<sup>133</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 107.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 98.

podobnou nedůvěru nezačleňuje. Dalo by se říci, že ji vykázal následujícím tvrzením: „Třeba to vypadá podivně, ale když doufám, jako bych s událostí a hlavně s tím, v co mě proměnila, navázal určitý kontakt, určitý důvěrný vztah, podobně jako v případě, když se chovám k druhému trpělivě. Dokonce by se možná dalo říci, že si jaksi ochočím podmínky, které by se jinak, kdybych se jimi nechal zastrašit, mohly proměnit ve *fatum*.“<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 100.

## ZÁVĚR

Práce začínala popisem situace, která podle Marcela dovolila a podpořila přeorientování člověka na jmění. Z větší části se věnovala vlastnickému modu. V poslední kapitole popsala fenomén naděje, který pro Marcela představoval možný způsob, jak lidskou náchylnost k orientaci na vlastnění překonat.

Ve druhé kapitole bylo řečeno, že Marcel považuje dualitu mít a být za základní dualitu našeho života.<sup>137</sup> Nemůžeme ale jednoznačně označit jeden ani druhý pól za zcela negativní. Po právu bych mohla říci, že modus mít není u Marcela základní, ale odvozuje se od modu být a člověka od základního modu být odvádí, probouzí náchylnost potlačit člověka, či dokonce člověka pohlcuje.<sup>138</sup> Modus mít má však i své pozitivní stránky. Např. to, že mohu jmění (nyní zejména svůj názor) demonstrovat sama před sebou, souvisí podle Marcela s metafyzickým základem možnosti vyjadřování.<sup>139</sup>

Další problém, který v Marcelově filosofii neodmyslitelně patří k vlastnickému modu, jsou různé případy vlastnění čehosi nepředmětného. Těmto zvláštním případům se věnují dvě podkapitoly. V těch je zmíněno pseudovlastnictví, avšak nejsložitější podoby nabývá modus *mít* v případě vlastnění vlastního těla. V práci jsem ukázala, jak originálně vyřešil Marcel aporii, zda jsem, či mám vlastní tělo.<sup>140</sup> Jako řešení nabídl Marcel metafyzický pojem vtělené bytí. Vtělené bytí je pojem, který Marcel vytvořil při promýšlení otázek typu: Kdo jsem? Jak mám to, co vlastním? Jak mám své tělo, či jak ke mně připadá? Kde je hranice mezi mnou a druhou bytostí? Co je projevem mého vztahu k okolnímu světu? A mnoha dalších. Vtělené bytí se tak stává způsobem, jak sami sebe objevujeme jako tělo, které ani nejsme, ani jej nemůžeme mít.<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha. s. 111.

<sup>138</sup> MATĚJKA, M. K filosofii existence. Magnet-Press, 1995, s. 61., MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 54., MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 55.

<sup>139</sup> MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 50.

<sup>140</sup> Pokud říkám, že jsem svým tělem, nemyslím tím, že nejsem nic dalšího, ale že tělo je neoddělitelnou součástí toho, co ve skutečnosti jsem. Marcel se vyhrazuje proti tomu, že by bylo takové označení pracovalo s objektivním tělem, které lze vlastnit, jako vnější předměty. (MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 57.)

<sup>141</sup> MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004, s. 37.

Ve třetí kapitole jsem také pracovala s pojmem naděje. V Marcelově filosofii se v naději překonávají negativní složky modu mít. Dopátrat se však způsobu, jak se takové překonání děje je však velmi těžké a z velké části je třeba formulovat jej přes nepřímé odpovědi, které Marcel podává. Zcela konkrétní popis překonání modu *mít* totiž Marcel nikde v mnou prostudované literatuře nepodává. Jako jednu z těchto nepřímých odpovědí jsem uvedla, že příkladem, kdy naděje překonává vlastnický modus, je také beznadějná situace smrti blízké osoby. Ve vlastnickém modu ztrácíme to, co umírá, nebo se nějakým jiným způsobem ztrácí. S nadějí se však nepojí tvrzení *vlastním svůj předmět*, nýbrž spíše *druhá bytost je mi otevřena*. Způsobem takového vítězství nad smrtí blízké osoby může být to, že nám bytost zůstává i nadále „vnitřně přítomna mnohem intimnějším způsobem.“<sup>142</sup> Pokud doufám, pak právě v něco otevřeného, ať už je to cokoli. Pokud však vlastním, odstraňuji otevřenost ze hry. Marcel píše, že vlastnit nejvíce ze všeho znamená *míti pro sebe*.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4, s. 673.

<sup>143</sup> Marcel, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971, s. 50.

## SEZNAM LITERATURY

### Primární literatura

- MARCEL, G. K filosofii naděje, Vyšehrad, 1971.
- MARCEL, G. Od názoru k víře, Vyšehrad, 2004.
- MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, Mladá fronta, první vydání, 1998, Praha.
- SARTRE, J-P. Bytí a nicota. Oikoymenh, 2006.

### Sekundární literatura

- BENDLOVÁ, P. Gabriel Marcel. Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- BENDLOVÁ, P. Marcelův vztah k fenomenologii a k existenciálním fenomenologům, in Filosofický časopis, Ročník 55, 2007, číslo 6.
- BENDLOVÁ, P. Smrt, přežití a nesmrtelnost u Gabriela Marcela in Filosofický časopis, Ročník XLI, 1993, číslo 4.
- JANKE, W. Filosofie existence. Mladá fronta, 1995.
- KANT, I. Základy metafyziky mravů. Nakladatelství Svoboda, Praha, 1976.
- Kolektiv autorů: Filosofický slovník, 2. rozšířené vydání, reprint, Olomouc 2002.
- MATĚJKA, M. K filosofii existence. Magnet-Press, 1995.
- NIDA-RÜMELIN, J. Slovník současných filosofů. Garamond, 2001.
- PETŘÍČEK, M. Úvod do současné filosofie, čtvrté, upravené vydání, Praha 1997.
- RICOEUR, P. Rozhovory, Vetus Via, Brno, 1999.

## **Cizojazyčná literatura**

- ANTHONY J. STEINBOCK. Essay 23 Hoping against Hope, Konference Issues Confronting the Post-European World, Praha, listopad 2002.  
URL: <<http://www.o-p-o.net/essays/SteinbockArticle.pdf>>
- MARCEL, G. The philosophy of existentialism, The citadel press, New York, 1968.