

Spočívá smysl života v práci?

Podstatná část našich dospělých životů se soustředí okolo práce. Dělbba práce je organizačním principem naší společnosti. Školní výchovu od raného dětství chápeme nezřídka jako přípravu na výkon povolání a konečně i důstojný důchod je vnímán jako zasloužený odpočinek po celoživotní práci. Je tato všudypřítomnost práce břemenem a nutností, s níž se lze nanejvýš smířit a doufat v její ulehčení či minimalizaci, nebo je práce klíčovým zdrojem seberealizace a sebeúcty, které může lidský život vůbec nabýt? Je práce dokladem naší tíživé nesvobody, nebo naopak nejzazším výrazem lidské autonomie? A nakolik může být vysoká hodnota přisuzovaná práci dogmatem či ideologickým prostředkem, jímž si společnost lépe podmaňuje vědomí jednotlivce? Není vidina seberealizace-skrze-práci nakonec nejefektivnějším způsobem, jak vést a kontrolovat individuální existenci ve prospěch (pracovního) kolektivu?

Již nejstarší texty naší civilizace tuto dvouznačnou podobu práce reflektují dualitou (i) prokletí, které bylo na lidstvo uvaleno v důsledku jeho pádu, či naopak (ii) oslavy Božího stvoření skrze jeho další zúročení tvořivou činností člověka. Na jedné straně práce vystupuje na prvních stránkách *Geneze* jako tíživý důsledek prvotního hříchu: „V potu tváře budeš jíst svůj chléb.“ Konkrétně to znamená, že pro reprodukci hladem a nejistotou ohroženého života zde na zemi je nutno obdělávat půdu a vždy znovu vynakládat nemalé úsilí na zajištění obživy lidského rodu. Práce se v tomto původním biblickém kontextu jeví především jako utrpení či trest, nevyhnutelně náležící k lidskému údělu. Na stranu druhou je však v křesťanské tradici práce také povoláním či posláním, jímž člověk oslavuje Boha nebo plní Boží vůli. V protestantské etice je dokonce příležitostí k tomu, aby člověk projevil své postavení vyvoleného v Božích očích.^{1/} Z této duality pak vzniká alternativa, která je nezávisle na otázkách vyznání hlavním dilematem dnešních úvah o významu práce pro život: je práce pouhým *prostředkem* obživy a její konání je nutno nanejvýše přetřpět, nebo je sama *cílem o sobě* a v samotném jejím výkonu je možno najít smysl našeho živobytí zde na zemi?

Práce je pouhým vnějším prostředkem, její hodnota leží v jejích plodech

I ti, kteří zdůrazňují nesvobodný a čistě instrumentální charakter práce, jí přiznávají jistou objektivní hodnotu. V práci se totiž nejlépe projevuje lidská schopnost proměnit svět racionálním a hodnotným způsobem, z jehož plodů se může těšit jak sám pracující, tak i ti, kteří by si je nebyli s to vlastními prostředky zaopatřit. Hodnota práce tak spočívá především v jejích *vnějších* produktech, kterých si lze cenit nezávisle na postupu, jimiž byly získány, ba dokonce bez ohledu na pracovní podmínky, za nichž byly vytvořeny. Pro pracující samotné je pak stvrzením této objektivní hodnoty

jejich práce *mzda*. Ve společnosti, kde většinu pracujících tvoří zaměstnanci, je právě peněžní odměna hlavní motivací k tomu, abychom prací vytvářeli statky (ať už jde o hmotné předměty, služby či zážitky), z nichž se pak druzí mohou těšit, nebo je využívat k vlastním činnostem či obchodním transakcím. Triviální pravdy typu „bez práce nejsou koláče“ pak mají přesvědčit i zahálčivé povahy o instrumentální hodnotě práce, která se zdá jako jediná neoddiskutovatelná.

Spočívá tedy význam práce z hlediska společnosti pouze ve výsledku, v který vyústila? A z hlediska pracujících především v penězích, které za ni dostanou, nikoli však v činnosti samé? Je práce pouze nepříjemnou a politováníhodnou podmínkou pro získání peněz, bez vlastního významu? Jaký jiný význam lze práci přisuzovat?

Práce nese svou hodnotu v sobě samé, a právě proto je pilířem smyslu života

Oproti tomuto úzkému vymezení smyslu práce lze zdůraznit několik dobrých důvodů, proč si práce cenit více než jako pouhého prostředku k opatření peněz, koláčů či dalších mimopracovních zážitků.

Zaprvé nám práce v ideálním případě umožňuje rozvíjet a uplatňovat naše racionální i manuální schopnosti. Ba co víc, umožňuje tyto schopnosti zviditelnit a prokazatelným způsobem osvědčit! Tak jako hrnčič vkládá nezaměnitelný otisk svých dlaní do výsledného džbánu, v jehož

formě pak může rozpoznat sama sebe, tak i mnoho dalších profesí poskytuje jejich vykonavatelům příležitost, jak propůjčit vlastní, lidskou podobu vnějším skutečnostem, a stvrdit si tak hodnotu své existence. Byť by šlo o činnost zcela nehmotnou a zdánlivě pomíjivou, jakou je například organizace hudebního či divadelního festivalu, i zde poskytuje práce nutná k jeho úspěšnému průběhu radostné uspokojení ze samotného faktu, že bez vlastního nasazení jednotlivců by se tak výjimečná událost vůbec neuskutečnila. Práce je tedy oblastí, v níž člověk sobě samému i druhým dokazuje vlastní hodnotu.

Zadruhé je třeba poznamenat, že hledání smysluplnosti ve výkonu práce samotné se nijak nevyklučuje s nesvobodným a namáhavým charakterem práce, jejíž součástí je téměř vždy konfrontace s překážkami a s nepoddajností přírodní i společenské skutečnosti. Ba právě naopak! Obstát v tísnivých podmínkách je spíše objektivním stvrzením toho, že sebeúcta, kterou z dobře odvedené práce vyvozujeme, není ničím iluzorním, na rozdíl od potenciálně narcisistní a často klamné sebeúcty z reflexe nad tím, jak bohaté a jedinečné je mé nitro, můj vnitřní život. Nemám-li se takto nechat klamat o vlastní hodnotě, pak bych měl prokázat svou schopnost *vlastní prací něco změnit*. Zadostiučinění spojené s dosažením kýženého výsledku je tedy úměrné obtížnosti úkolu, ať už pracující zamýšlí proměnit hmotný svět manuální prací, zmenšit utrpení někoho druhého péčí o jeho komfort či zdraví, zvýšit vzdělávací činnost u dospívajících schopnost jednat a myslet, či zlepšit životní podmínky marginalizovaných skupin či jednotlivců podřídnou sociální prací.

Zatřetí je možno práci přiznat roli zásadního historického činitele. Ve *Fenomenologii ducha* G. W. F. Hegela (1770–1831) člověk proměňuje sám sebe skrze práci, tj. skrze činnost, v níž si osvojuje to, co se mu zprvu jeví jako vnější (přírodu). V práci se vyjadřuje specificky lidská *schopnost uskutečnění sebe sama skrze jiné*, jež odpovídá přetváření ne-lidského světa v lidský. Tento filosofický význam práce Hegel ilustruje figurou otroka ve své slavné dialektice pána a raba.^{2/} Dělna práce je zde prezentována jako výsledek boje za ovládnutí druhého: kdo je v boji na život a na smrt připraven raději svůj život položit než sloužit, stává se pánem; kdo se raději smíří se služebným postavením, prokáže své lpění na biologickém životě a stává se otrokem. V dalším vývoji se však situace ironicky obrací: pán, který jednostranně překonal strach ze smrti (tj. dokázal čelit své biologické podmíněnosti), již nemusí pracovat, stává se čistým konzumentem výrobků otrokovy práce a nemá jak dále stvrzovat svou hodnotu. Naopak otrokovi nově náleží sice neblahá, ale za to historicky rozhodující role. V jeho figurě Hegel vidí (i) účelné přetváření předmětného světa prací ve prospěch druhých; (ii) možnost uvědomovat si sebe sama v této činnosti, dosáhnout „sebe-vědomí“ (iii) nositele emancipace v podobě „tlumené žádostivosti“ skrze sebe-disciplinaci, narozdíl od pána, který se ve své povznesenosti nad práci stává pouhým konzumentem a nakonec i „darebnou libovůlí“.^{3/} Práce totiž vsunuje mezi potřebu a uspokojení sebe samu jako zprostředkující střední člen, a proto umožňuje, narozdíl od pouhé konzumace již hotových výrobků, onen moment sebe-rozpoznání. Zároveň s tím učí jedince kázní a disciplíně, a je tak formováním, výchovou i utvářením současně (*Bildung*). A právě tento bod od Hegela přejímá i **Karl Marx** (1818–1883) a další marxističtí myslitelé, pro něž je práce výrazem naší aktivní přirozenosti, cestou k seberealizaci a nejvlastnějším projevem lidského života, v němž člověk realizuje své cíle a ve svém díle rozpoznává obecně platné lidské záměry.

Význam práce tak sahá daleko za onu instrumentální hodnotu spočívající v jejím peněžním odměňování. Norský filosof a sociolog **Jon Elster** (nar. 1940) tuto nepeněžní hodnotu práce jako sebe-realizace shrnuje následujícími slovy:

”

[Práce] může být zdrojem úcty druhých, a tedy i úcty k sobě samému. Může poskytovat sociální ukotvení, únik z izolace. Může vytvářet strukturu každodenního života, únik z neomezené a odcizující svobody. [...] Po překročení určité meze přestává být rozšiřování „říše svobody“, tj. volného času, osvobozující. Svoboda potřebuje omezení, v jejichž rámci lze porovnávat alternativy a činit smysluplné volby. A obráceně, potřeba pracovat zvyšuje hodnotu volného času. Pro nezaměstnané, kteří mají méně zdrojů a více času na jejich využití, může být výsledek hluboce odcizující.“^{4/}

Práce tedy poskytuje člověku (i) možnost být přijat, rozpoznán a uznáván druhými, (ii) příležitost k překonání vlastní izolovanosti a zároveň dodává životu (iii) určitou soudržnost a strukturovanost (střídání námahy a volnosti). Toto Elsterovo shrnutí podporují na empirické rovině i sociologicko-psychologické studie, které poukazují na přímou korelaci mezi smysluplnou prací a smysluplným životem.^{5/} Nemožnost pracovat během produktivního věku je pak nezřídka provázána ztrátou smyslu celé existence, srovnatelnou co do traumatizujících účinků s rozvodem či ztrátou blízké osoby.

Plní však práce tuto svou povznášející, emancipační a sebenaplňující roli vždy a všude?

V jakých případech a z jakých důvodů různé formy pracovního nasazení nesplňují výše uvedená kritéria, která z práce činí pilíř smysluplné existence?

Na podmínkách (důstojné) práce záleží

Je nepopíratelné, že zatímco někteří vnímají svou práci jako středobod vlastního života a prvotní zdroj jeho smysluplného naplnění, jiní ji vidí nanejvýš jako neblahý, ale nevyhnutelný zdroj výděлку, a čas strávený v práci jako prokletí, které je nutno se zaťatými zuby vydržet. Za jakých podmínek se práce stává „nepříjemným břemenem“ a zlem? Ideální (či dokonce idealizující) vykreslení práce jako podmínky vlastní seberealizace se může snadno zvrátit ve svůj opak, totiž v sebe-odcizení, pakliže systém výroby nutí pracujícího k maximálnímu výkonu ve prospěch maximálního zisku, aniž by mu ponechal jakoukoli autonomii. Nemá-li pracující možnost sebemenší volby pracovního postupu, je tím zároveň připraven o možnost rozpoznat ve výsledku své práce sebe sama, svůj osobitý vklad. Marx jako první poukázal na odcizující charakter práce za podmínek, které pošlapávají lidskou důstojnost, neposkytují žádnou naději na potěšení z jejího výkonu, ani na rozpoznání sebe sama ve výtvaru něčeho skutečně užitečného.

”

A v čem záleží zvětšení práce? Předně v tom, že práce je pro dělníka vnější, tj. nepatří k jeho podstatě, že tedy svou prací neafirmuje sám sebe,^{6/} nýbrž se popírá, že mu v ní není dobře, nýbrž je v ní nešťasten, nerozvíjí v ní žádnou svobodnou fyzickou ani duševní energii, nýbrž moří svou tělesnost a ruší svého ducha. Proto se dělník cítí při sobě teprve vně práce, a v práci se cítí vně sebe. (...) Jeho práce není tedy dobrovolná, nýbrž vynucená, je to nucená práce. Není tedy uspokojením nějaké potřeby, nýbrž je jen prostředkem

k uspokojování potřeb mimo ni. Její cizota se v čisté podobě projevuje tím, že jakmile tu není žádný fyzický ani jakýkoli jiný nátlak, utíká se před ní jako před morem. Vnější práce, práce, ve které se člověk zvnějšňuje, je práce sebeobětování, trýznění. Konečně se vnějškovost práce pro dělníka jeví v tom, že není jeho, nýbrž někoho jiného, že mu nepatří, že v ní nenáleží sobě, nýbrž někomu jinému.^{7/}

Někdo by mohl jistě namítnout, že pracovní podmínky se od pol. 19. století – mj. pod vlivem Marxových myšlenek a kolektivní organizace pracujících – alespoň v zemích západní Evropy nesrovnatelně zlepšily.^{8/} Zároveň je ale třeba vzít v potaz, že Marxova analýza považuje za odcizující každou práci, v níž někdo prodává svůj výkon za mzdu, a výsledek jeho práce mu tak nepatří, takže by jeho analýzu bylo možno vztáhnout i na podmínky pozdního kapitalismu 21. století. Ponechme nyní stranou ozeřehavou otázku, zda je ne-odcizující práce vůbec slučitelná se soukromým vlastnictvím, a raději se ptejme, jakou pozitivní roli práce tato Marxova kritika tiše předpokládá?

Byť to Marx sám ve svých Rukopisech z r. 1844 explicitně nezmiňuje, jeho pranýřování odcizujícího charakteru práce v podmínkách kapitalistické výroby je smysluplné jen za předpokladu, že práci chápeme jako seberealizaci, v níž spíše než v jakékoli další lidské činnosti mohou projevit, kým jsem, v níž mohou ukázat svou platnost, v níž je mi dáno se rozpoznat a sebe-realizovat. Dále je práce nutnou podmínkou pravdivé seberealizace v tom, že narozdíl od pouhé subjektivní hodnoty, kterou bych si mohl nakrásně přisoudit, právě a pouze skrze práci stvrzuji svou objektivní hodnotu pro společnost a jsem druhými uznán jako tvůrce takové hodnoty. A konečně pro Marxe spočívá vlastní hodnota práce v možnosti, kterou člověku poskytuje, aby v ní a jejím prostřednictvím rozvíjel a zdokonaloval své schopnosti. Navzdory tomu, že Marx a další marxisté kritizují odlidšťující a zvětčující charakter práce v její moderní podobě, zároveň patří k nejvýznamnějším zastáncům myšlenky, že právě a jedině skrze práci člověk uskutečňuje svou podstatu. Můžeme však tuto premisu beze zbytku přijmout? Neexistují i jiné domény lidské aktivity, v nichž člověk může ukázat svébytněji než v práci, kým jest?

Ideologie a glorifikace práce

Například **Hannah Arendtová** (1906–1975) ve své knize *Vita activa* kritizuje právě tuto sebe-identifikaci moderního jednotlivce s výkonem vlastní práce. Tato cesta podle ní vede k nemístné redukci člověka na *animal laborans*,^{9/} kterou lze kritizovat minimálně ze dvou důvodů. Právě ve

svých pracovních výkonech jsme nakonec téměř vždy nahraditelní, zaměnitelní a hodnota našich životů spatřovaná v práci nemůže být v zásadě jiná než instrumentální (vzpomeňme na nechvalně známé kritérium „přínosu pro společnost“, tak často zneužívané minulým režimem, v němž i vzdělanci museli ospravedlňovat svou existenci etiketou „pracující inteligence“). Zadržte podle Arendtové ústřední význam připisovaný práci zastihuje odlišné typy lidské činnosti, jejichž specifčnost umožňuje jednotlivci lépe ukazovat, kým jest jako osoba. Takovou činností je pro ni jednání, zejména pak politické, ve smyslu péče o veřejný prostor. Charakter jednání je přitom na rozdíl od práce neinstrumentální. Smysl politického jednání, které může mít i podobu prostého angažování se v debatách o podobě veřejných prostranství na lokální úrovni, je totiž v něm samém: ukazují v něm, kde stojím a kým jsem, k jakým hodnotám se svými slovy a činy hlásím, a zároveň se zasazuji o to, aby se každý další člen společnosti měl právo podílet na rozhodování o společných podmínkách, za nichž je nám dáno žít.

Konečně se pak můžeme ptát, zda glorifikace práce, která ani zdaleka nevytizela spolu s minulým režimem, není jen ideologickou vějíčkou, která každého z nás motivuje k tomu, aby věnoval maximum vlastního úsilí i času k podání co nejefektivnějšího výkonu. I liberální režim má své mírné, o to však účinnější metody a pobídky, jak přimět jednotlivce k sebe-identifikaci se svým pracovním výkonem, a tím jej uvést do vztahu poslušnosti-užitečnosti, jehož podoba je možná sofistikovanější než kdykoli předtím v dějinách.^{10/} Je-li totiž každý jedinec hnán potřebou vyniknout nad ostatními právě svým pracovním výkonem, stává se sám sobě nejlepším dozorcem a činí všechny archaické způsoby dohledu nad pracovní morálkou zcela zbytné. I zde můžeme spatřovat dozvuky oné protestantské etiky sebe-ztotožnění s vlastní prací jako „povoláním“ či posláním, na niž upozorňoval již Max Weber.^{11/} Právě tento způsob nové, „nitrosvětské askeze“ vede moderního jedince k tomu, aby pracoval co nejušlostněji a v ostatních oblastech svého života byl co nejúšlostnější a nejšetrnější.

Jestliže svou vlastní hodnotu posuzujeme právě a pouze pracovním výkonem, jestliže svou práci nadřazujeme nad jiné činnosti, jako je péče o rodinu či o neinstrumentální vztahy s přáteli, není na čase se ptát, zda jsme otázku smyslu celé existence až příliš nepodřídili otázce smysluplnosti práce, kterou vykonáváme?

1/ WEBER, Max (1998), *Protestantská etika a duch kapitalismu in Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikymen, s. 185–245.

2/ Hegel, G. W. F. (1960), kapitola „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“, *Fenomenologie ducha*. Praha: Academia 1960, s. 154–161.

3/ Tamt., s. 161.

4/ Elster, Jon (1988) „Is There (or Should There Be) a Right to Work“ in *Democracy and the Welfare State*, Ed. A. Gutman, Princeton: Princeton University, s. 53–7, s. 63–64.

5/ Ward, Sarah J. & King, Laura A. (2017). Work and the good life: How work contributes to meaning in life. *Research in Organizational Behavior*, 37, s. 59–82.

6/ „Neafirmovat sebe sama svou prací“ zde znamená: nemít možnost prosadit svůj osobitý vklad; nestvrzovat svou vlastní hodnotu skrze výkon, který podávám.

7/ Marx, K. (1961), *Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844*, Praha, SNPL, s. 66

8/ Avšak srov. přetrvávající rysy „odcizené práce“, obnažené Sašou Uhlou v její reportážní knize *Hrdinové kapitalistické práce*, Praha: Grada, 2018.

9/ Viz kapitola „Vítězství *animal laborans*“ in Arendtová, H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: Oikymen, 2009, s. 409–415. Soudlovím „*animal laborans*“ Hannah Arendtová označuje biologizující pojetí člověka jako živočicha, jehož hlavní specifická odlišnost od ostatních zvířat spočívá v uspokojování životních potřeb prací.

10/ Srov. Foucault, Michel (2000), *Dohlžet a trestat*, Praha: Dauphin, s. 201.

11/ Srov. Weber, Max, op. cit.

Má život vůbec smysl?

Každá kultura a každé náboženství nabízejí rozmanité způsoby zodpovídání otázky „jak a proč žít?“. Ke všem takto předestřeným cestám, jak naplnit život smyslem, lze zaujmout podezřivě skeptický postoj, a to minimálně ze tří pohnutek. (1) Snad každý zakusil ony vzácné, a přesto jasnozřivé okamžiky, kdy se kulisy zhroutí, masky padnou a svět a naše existence se najednou ukážou ve své nahodilosti a bezúčelnosti. (2) Rovněž z dostatečného odstupu, například z hlediska kosmického, se zdá lidský život a případná stopa, která po něm zůstane, zcela zanedbatelná. (3) A konečně se lze ptát, zda řetězec důvodů, jimiž odůvodňujeme své jednání, je zavěšen na nějakém posledním smyslu, nebo zda každé naše „protože“ (kvůli práci, kvůli penězům, kvůli rodině atd.) nevyhnutelně nevyvolává další možné „a proč?“. Je-li většina našich cílů vlastně jen prostředkem k dosažení cílů jiných, není nesnáz spojená s formulací nějakého posledního, vše-zastřešujícího cíle připomínkou, že naše vezdejší existence je jen sledem kvaltování, které v posledku přetrhne neodvratitelná smrt? Lze tedy život považovat za smysluplný, aniž bychom si zastírali jeho konečnost? A co když na otázku „má život smysl?“ nelze odpovědět žádnou tezí ani argumentem, ale pouze vlastním a především kolektivním jednáním, skrze něž smysluplnost života spíše stále (re)konstruujeme, než nalézáme?

Smysl individuálního života je skromný, ale ve své nadindividuální dimenzi platný

Problematika smysluplného života je zpracována již v nejstarším textu naší civilizace vůbec. Gilgameš, otrěsen smrtí svého druha Enkidua a myšlenkou nevyhnutelnosti vlastního zániku, se zoufale a marně snaží dopátrat byliny nesmrtelnosti. To, že je mu nakonec odepřena, odhaluje Gilgamešovi nutnost smířit se s vlastní konečností a překonat soustředění na vlastní osobu oddáním se kolektivnímu dílu. V závěrečné části eposu se tak hrdina navrácí k jedinému poslání, jež naplňuje touhu po smysluplnosti tváří v tvář rozkladnému účinku času, totiž k obraně města výstavbou hradeb, jejichž ochranná moc a trvalost přesahují pomíjivý život jednotlivce. Jednotlivci umírá, avšak lidský rod se díky své reprodukovatelnosti stává garantem smysluplnosti podílu každého z nás na tomto velkém příběhu.

Lze se přitakáním nadindividuálnímu poslání smířit s pomíjivostí vlastního, individuálního života? Je možné hledat jeho smysluplnost v míře, v níž se podílí na obecném osudu lidstva?

Dnešní člověk se takovému ztotožnění s nadindividuálním osudem zdráhá přitakat beze zbytku. Je mu za těžko být pouhým prostředkem k neosobním, kolektivním cílům, neboť chce být právě *jako jedinec* uznán coby „cíl o sobě“. Být jedním z kamínků společenské skládačky, pomíjivou

složkou bez vlastního významu a smyslu je pro něj daleko hůře akceptovatelné než pro člověka archaických dob. Je vůbec nějaká oblast, v níž by se hodnota individuální existence mohla neodcizujícím způsobem protnout s oddáním se jinému než sobě samému?

Snad jedinou nadindividuální institucí, které se člověk dnešní doby ochotně oddává bez pocitu odcizení – i když stále méně často –, je okruh rodiny, jež umožňuje prodloužit a reprodukovat sebe sama za hranice vlastní pomíjivé existence. Rodiče tak rozpoznávají sami sebe ve svých dětech: jejich prostřednictvím, potažmo i v dětech jejich dětí, žijí v jistém smyslu dále. Tak jako v případě Gilgamešovy identifikace s kolektivním dílem je i zde konečnost jednotlivce vykoupena trváním rodu, avšak na rovině mnohem osobnější. Je však tato reprodukovatelnost sebe sama skrze další generace dostatečně pevnou a pozitivní odpovědí na úzkost z možné nesmyslnosti života konečného?

Dokud trvá má stopa, nezemřu zcela

Zatímco uhlobaroni či vizionáři si lámou hlavu, jak co neefektivněji dětem předat rodinnou firmu či grunt, básník či jiný tvůrce sní o tom, že pomník jím stvořený předčí i pevný bronz. „Trvalejší než kov pomník jsem postavil,“ zní hrdý verš z Horatiových Ód.^{1/} Jeho trvalá a hojná citovanost dokládá, že se Horatius zřejmě nedopustil sebeklamu, když takto sebevědomě předpověděl věčnou slávu vlastní poesie. A dokud bude čten, platí i další slavný verš z téže Ódy: „nezemřu zcela“, tj. něco ze mne zde přetrvává věky. Je snad život smysluplný natolik, nakolik trvalá je stopa jím zanechaná budoucím pokolením?

Měl by každý z nás usilovat o vytvoření nesmazatelné stopy, díky níž přežije vlastní smrt a dodá jinak krátkému vezdejšímu pobytu alespoň relativní věčnost?

Nikdo to tu nepřezijí

Proti výše uvedenému pojetí lze za prvé namítnout, že ve svém důsledku vede k rozdělení lidských životů do dvou radikálně odlišných kategorií, co se jejich hodnoty týče. Konkrétně ústí v rozdělení na těch několika málo vyvolených osudů, které stálo za to žít; a těch většinových, opomenutelných a v dlouhodobé perspektivě bezvýznamných. Byt se ještě dnes můžeme obdivovat velkoleposti Tádž Mahalu, půvabu a důvtipu Shakespeareových veršů či nahrávkám Marie Callas, z většiny děl našich předků a nás samotných nezůstalo či nezůstane o mnoho víc než trocha humusu a prachu.

Za druhé je pak nutno s ohledem na rovnostářský charakter smrtelnosti podotknout, že v radikálně dlouhodobé perspektivě nezbyde zhora nic ani z výkonů a děl těch největších postav dějin lidstva. Za zhruba 1,1 miliardy let totiž svit a žár rozpínajícího se Slunce odpaří vodu všech oceánů a učiní Zemi neobyvatelnou. Ať už hledáme smysl v návaznosti generací, či velkoleposti děl, nesmrtelnosti tím nedosáhneme.

Carpe diem, avšak obezřetně!

Spolehlivější by se tak mohlo zdát řešení hedonistické, směřující k maximalizaci potěšení teď a tady, zejména pak ve variantě předkládané **Epikúrem** (341–270 př. n. l.). Nenechme se přitom klamat hanlivým nádechem, který je nejčastěji s hedonismem spojován! Správný a uvědomělý požitekář epikurejského směru umí přesně a zodpovědně dávkovat svá potěšení tak, aby se nezvrhla ve svůj opak. Základním principem šťastného a smysluplného života je pro něj život bez utrpení. Absence vyššího cíle zde není překážkou: tak jako je nesmyslné se ptát, z jakého vyššího důvodu (kromě příslibu odstranění strasti) jdu s bolestí zubů k zubaři, tak se netřeba tázat, kvůli jakému poslednímu cíli se snažím vyhledávat potěšení a vyvarovat se neklidu a trápení. Mám-li být v takovéto snaze úspěšný, nesmím však prisuzovat všem slastem stejnou hodnotu. Ideálem je přitom uspokojování zejména přirozených a nutných potřeb a tužeb (pomysleme na slast zíznicího, pocítovanou nad prvním douškem čiré vody). Těm se mám oddat na úkor potřeb nepřirozených a zbytečných, u nichž nejspíše hrozí, že se zvrátí ve svůj opak, totiž ve strast a frustraci z jejich neukojitelnosti (připomeňme slábnoucí účinek drogy, jíž jsme přivykli, a utrpení závislosti z toho pramenící; či ošidnost slasti ze zakoupení nového, byť tolik vysněného telefonu, rychle vystřídanou touhou po novém a zrovna tak pomíjivě uspokojivém modelu). Otázka dobrého a smysluplného života by se tak dala zúžit na otázku, kterým z našich potřeb a tužeb přitakat a kterých se raději vyvarovat.

Není však každá radost v životě nahlodávána vědomím její pomíjivosti, a především nevyhnutelné ztráty života samého? Síla epikurejské doktríny tkví právě v tom, že i na tuto úzkost podává přímočarou odpověď:

”

Zvykej si dále na myšlenku, že smrt není vzhledem k nám ničím. Neboť veškeré dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání; smrt pak je zbavením smyslové činnosti. Proto správné poznání, že smrt není ničím vzhledem k nám, umožňuje nám plně užívat smrtelného života nepřidávajíc k němu nekonečný čas, nýbrž zbavujíc nás touhy po nesmrtelnosti. V žítí není totiž nic hrozného pro toho, kdo jasně pochopil, že není nic hrozného v nežítí. Proto je pošetilý, kdo říká, že se bojí smrti ne proto, že mu způsobí bolest, až přijde, nýbrž proto, že mu působí bolest nutnost jejího příchodu. Neboť čeho přítomnost nás neznepokojuje, toho očekávání nám působí bolest licho. A tak nejobávanější zlo, smrt, není vzhledem k nám ničím, protože když jsme tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my. Netýká se tedy smrt ani živých ani mrtvých, ježto se na ony nevztahuje a tyto již tu nejsou.^{2/}

Filosofie v tomto pojetí slouží jako logická hradba proti každému neklidu či jinému útoku, který by zneklidnil naši duši. Na hrobech římských epikurejců býval vytesán nápis: „Nebyl jsem. Byl jsem. Nejsm. Nevadí mi to.“ Stejně jako nelituji času, který předcházel mému narození, zrovna tak nepotřebuji litovat ani vlastní neexistence v čase, který bude následovat po mé smrti.

Lze beze zbytku souhlasit

s Epikurovým tvrzením, že smrt se života, dokud ho žijeme, nikterak netýká?

Je veškeré rozlišování dobra a zla skutečně záležitostí smyslového vnímání potěšení či strasti? A na jakém pojetí času se Epikurovo ostré oddělení smrti od života zakládá?

Konečnost jako součást lidského údělu

Jedním z důvodů, proč epikurejský argument nepřesvědčí každého, je jeho založení na příliš zjednodušeném rozdělení času do vzájemně oddělených segmentů. My lidé nežijeme pouze přítomným okamžikem, nýbrž jsme celkem svého života. Naše existence je smysluplná natolik, nakolik se dokážeme rozvrhovat do budoucnosti, do toho, čím ještě nejsme, ale teprve budeme. To jen z objektivního hlediska se můžeme na svůj život a na svou smrt dívat jako na dvě navzájem nezávislé věci. A pouze v tomto lineárním pojetí času jako sledu jednotlivých „ted“ lze ztotožnit existenci člověka s jeho bezprostřední přítomností. Existenciálně laděná filosofie by pak vůči epikurejské útěše mohla namítnout, že se zakládá jak na neporozumění času samému, tak na zkomolení povahy lidské existence, která je ve svém základu bytím-k-smrti.

Albert Camus (1913–1960) ve svém *Mýtu o Sisyfovi* hledí vyvodit z faktu naší smrtelnosti veškeré důsledky. Jestliže má smrt poslední slovo, všechna naše snažení se v posledku ukazují marná a lhostejná. Narodíme se, lopotíme, pečujeme o životy druhých, kteří tak jako my jednoho dne vyvanou do ztracena. Absurdno však u Camuse nevzniká pouze z vyostřeného uvědomění vlastní konečnosti. Přesně vzato se rodí z konfrontace našeho volání po jednotícím smyslu našeho bytí-ve-světě a lhostejnou ml-

čenlivostí světa v odpovědi na takové hledání. Je tedy Camusova analýza přitakáním trudnomyslnosti, nebo je v ní skryt i nějaký pozitivní přínos pro způsob, jak se vyrovnat s nespłnitelností požadavku po smysluplné existenci?

Za prvé je třeba ocenit jeho rozlišení mezi otázkou smyslu existence a otázkou, zda je život hoděn toho, aby byl žit. I život, který nenalézá žádný nezpochybnitelný smysl, může být například životem *důstojným* ve svém vzdoru. Tuto sílu a krásu vzdoru bez naděje Camus jasně formuluje v závěrečné pasáži *Mýtu o Sisyfovi*, když absurdní úděl Sisyfův přirovnává k odlidštěnému osudu dělníka, který se tragickým hrdinou stává ve chvíli prozření nad marností svého každodenního snažení.

”

Dnešní dělník vykonává po všechny dny života stejné úkoly a tento osud je stejně absurdní. Je však tragický pouze ve vzácných chvílích, kdy dělník je vědomý. Sisyfos, proletář bohů, bezmocný a vzbouřený, zná plný rozsah svého ubohého údělu: a právě na ten myslí během sestupování. Jasnozřivost, která měla být jeho utrpením, zároveň dovršuje jeho vítězství. Neexistuje osud, který by se nedal překonat pohrdáním.^{3/}

Zmiňovaná jasnozřivost a střízlivost je druhým důvodem, který podle Camuse činí existenci hodnotnou navzdory její absurditě. Snaha nalézt pro svůj život smysl, který by obstál v přímé konfrontaci s vědomím jeho konečnosti, tedy není nějakou morbidní zálibou ve zveličování temnějších stránek lidského údělu. Je spíše pohnutkou k tomu, abychom svůj život formovali nově a nezávisle na nahodilých rolích, jejichž přijetím se nám často ztrácí ze zřetele problém smysluplnosti života jako celku. Přesto se lze ptát, zda nás Camusova analýza nestaví před falešnou alternativu (i) smyslu jasně daného a pozitivního, nebo (ii) čiré absurdity.

Opravdu stojí otázka smyslu lidské existence tak, že buďto nalezneme nezpochybnitelný a plný smysl života pozitivně chápaného, nebo jsme vydáni napospas čirému nesmyslu a bloudění ve světě, jenž na naše volání po smysluplnosti mlčí?

Za prvé je možno poukázat na to, že ve výše citované pasáži oslavovaná revolta vůči absurdnímu lidskému údělu je spíše osamělá než kolektivní, ve své odhodlanosti bez naděje spíše romanticky titánská než programově zacílená. Není přítom pochyb o tom, že smysl jednoho lidského života v jeho izolaci od druhých, jehož ilustrací je například Meursault z Camusova románu *Cizinec*, je pramalý. Není však absurdita takto individualisticky pojaté existence spíše pobídkou, abychom tuto egocentrickou per-

spektivu opustili a ptali se, jaký smysl má náš život v rámci širšího celku lidského společenství?

Za druhé by proti filosofii absurdity bylo třeba namítnout, že se ptá po smyslu života, jako by šlo o nějaký pevný bod, k němuž by bylo možno dojít či o který by se bylo možno spolehlivě opřít.^{4/} Co když je ale zádrhel již právě ve způsobu, jímž jsme si tuto otázku položili? To, co nás svádí na scestí při promyšlení otázky po smyslu života, je dost možná iluzorní přesvědčení, že odpověď na tuto otázku je jedna a že je třeba po ní pátrat tak jako např. po svatém grálu. Když poté shledáme, že nic takového jako svatý grál jsme nenalezli, že zkrátka není žádný pevný bod, z něž by se daly odvozovat všechny hodnoty, jsme rozladěni a reagujeme různě, například spolu s Camusem prohlásíme život za krutý vtip a absurditu.

Vědomí vlastní konečnosti jako podmínka celistvosti bytí-sebou

Poučením z takového rozladění by ale naopak mohlo být i to, že smysl života není žádná věc, která by mohla buďto existovat, nebo neexistovat. Natož pak taková věc či pravda, kterou by filosofie měla umět formulovat v podobě nějakého posledního cíle! To, že se nám někdy smysluplnost lidského života ztrácí – jednotící smysl jako by náhle chyběl – je spíše apelem na naše svědomí, že jsme tuto otázku pokládali příliš samozřejmě za spolehlivě vyřešenou. **Jan Patočka** (1907–1977), který v tomto bodě navazuje na **Martina Heideggera** (1889–1976), shrnuje osvobozující účinek úzkosti, která nás vytrhává z rozptýlenosti do dílčích úkolů, následujícími slovy:

”

Co vlastně působí, že to postavení před sebe, život na světě, je tíže? To, že jsme v něčem, co fatálně jde ke konci, že je to bytí ke konci, bytí v jícnu smrti. [...] úzkost znamená vydržet tuto základní lidskou situaci a pochopit ji jako základní pochopení sebe a jako základ, na němž stojí svědomí, na němž se buduje život svědomitý, nerozptýlený, jednotný, který je schopen vyrovnat se s tou nepředstizitelnou možností, která na každého čeká, kterou každý z nás je.^{5/}

Úzkost tohoto druhu nelze ztotožňovat s depresí, úzkostlivostí či chmurnými myšlenkami. Spíše nám staví před oči nutnost volby mezi vlastním a nevlastním způsobem existence.^{6/} Smrt život nepřipravuje o jeho smysluplnost: její ostré uvědomění nás naopak vytrhává ze zaujatosti jednotlivým a z ošidnosti rolí, které přijímáme. A připomíná se zvláštní naléhavostí, že starost o vlastní bytí nelze převzít jen obstaráváním jednotlivých úkolů. Stejně tak nás nutí s hořkostí vlastní každé deziluzi přiznat, že otázku vlastního postavení v rámci veškerenstva principiálně a jednou provždy řešit nelze. Smysl života by pak nebyl ani samozřejmě daný, ani absurdní, nýbrž zkrátka a dobře problematický. Smrt smysl života *problematizuje*, ale právě tím jej činí hodným, aby byl žit.

1/ Horatius, Quintus Flaccus, (1972) Ódy (3,30,6). in *Vavřín a réva: ódy, epódy, satiry, listy*. Praha: Odeon.

2/ Epikuros, *Dopis Menoikeovi* (1995), in Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, s. 419.

3/ Camus, Albert (2006), *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, s. 163.

4/ Srov. „Hledajícimu stačí jedna jediná jistota.“ A. Camus, *Mýtus o Sisyfovi*, cit. d., s. 33.

5/ Patočka, Jan (1993), *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, s. 132

6/ Srov. Heidegger, Martin (1996), *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, s. 152–156. Vlastní způsob existence je ten, v němž si přiznávám svou zodpovědnost za způsob a formu svého života; nevlastní způsob pak ten, v němž jsou naše činy, soudy a ambice vedeny způsobem, jímž se věci běžně činí a posuzují.