

II. Smrt a problém jejího smyslu

Viděli jsme, že jednou z mezních situací, jak je chápe Karl Jaspers, je smrt. Můžeme dokonce říci, že smrt je mezní situací *par excellence*. Smrt je naprostou negací pobývání, smrtí přestáváme být tu. A pobývání je podmínkou pro bytí všech ostatních způsobů lidského Já. Jak zdůrazňuje Viktor E. Frankl, ale i někteří další autoři, problém smrti je velmi úzce spojen s otázkou životního smyslu. Často se totiž namítá, že „smrt zpochybňuje smysl celého života“, že „fakt smrti může vzít životu smysl“.¹ Otázka smyslu života tak vyvstává zvláště naléhavě právě tváří v tvář lidské konečnosti a smrtelnosti.

Proto je ústředním problémem uvažování o smrti otázka po smyslu smrti.² Tato otázka by se na první pohled mohla zdát nesmyslná: Jak může mít smysl něco, co se jeví jako definitivní konec a naprosté ztroskotání? Otázka po smyslu smrti však dává dobrý smysl: tato otázka je totiž otázkou po smyslu života tváří v tvář a navzdory smrti. A tato otázka se klade zvláště naléhavým způsobem právě proto, že smrt jako definitivní konec života by se mohla zdát být něčím, co vyjevuje nesmyslnost lidského života. Otázka smyslu smrti a smyslu života tak spolu velmi úzce souvisejí.

Smrt sice znamená konec individuálního života, ale zároveň je neoddělitelnou součástí lidského života. A každý člověk je ve svém životě postaven před úkol se se smrtí vyrovnat a popřípadě ji nějakým způsobem integrovat do svého života. Proto je také jedním z naléhavých úkolů filosofie projasnit fenomén smrti a její smysl, navzdory temnotě, která ji zahaluje. Jak v následujícím textu říká německý filosof Georg Scherer, filosofie se ve svém uvažování o smrti soustředí zejména na čtyři základní otázky, které jsou spolu navzájem neoddělitelně spojeny.

- 1) První otázkou je typicky filosofická otázka po podstatě či bytnosti smrti, tj. otázka „Co to je smrt?“ Přitom nám filosofická tradice podává rozličné odpovědi na tuto otázku. Například velmi tradiční (platónskou) odpovědí je, že smrt je oddělením duše od těla. Zejména v novověku a moderní době je pak rozšířené přesvědčení, že smrt je pouhým ukončením biologického procesu lidského organismu, a ničím víc. Jinou odpovědí může být, že smrt je koncem identity lidské osoby. Již z těchto příkladů je patrné, jak odpověď na otázku, co je smrt, neoddělitelně souvisí s odpovědí na otázku, co je člověk, tedy s příslušnou antropologickou koncepcí, kterou ten který myslitel zastává.
- 2) Druhou otázkou je otázka existence či neexistence posmrtného života. Jde tedy o otázku, zda existují důvody, které nás opravňují předpokládat nějakou formu lidské existence za hranicí smrti. Tato otázka může být zodpovězena kladně i záporně. Ale i tam, kde je zodpovězena kladně, se s ní mohou spojovat velmi rozmanité představy o posmrtném životě, jako např. představa o přežívání individuální duše nebo reinkarnace, popř. tělesného vzkříšení atd. Zvláště v případě této otázky filosofie jakožto kritická disciplína ovšem musí dbát o to, aby její odpovědi nepřekračovaly hranice toho, co lze doložit zkušeností, popř. zdůvodnit pomocí přesvědčivých argumentů. Přitom je zřejmá souvislost mezi touto otázkou a otázkou první: různé odpovědi na otázku po životě za hranicí smrti mohou implikovat velmi odlišná pojetí toho, co je smrt.
- 3) Třetí otázkou je otázka náležitého postoje ke smrti. Tím, že člověk ví o své smrti, je smrt stále přítomná v jeho životě, jeho život je od počátku do konce poznamenán smrtí. To znamená, že – jak již bylo naznačeno – ke smrti musíme již v průběhu života zaujmout určitý postoj a tento postoj má závažné důsledky pro náš život. Po čem ve

¹ V. E. Frankl, *Lékařská péče o duši*, přel. V. Jochmann, Brno 1994, str. 80.

² Srv. V. E. Frankl, *Lékařská péče o duši*, str. 80

svém životě toužíme, pro jaké možnosti se rozhodujeme, jak jednáme či nejednáme, jak intenzivně žijeme, jaká rizika či oběti jsme připraveni na sebe vzít, to vše vždy do jisté míry závisí na tom, jak chápeme sami sebe tváří v tvář smrti a jaký postoj vůči ní zaujímáme. A tyto postoje opět mohou být rozmanité: od ignorování a vytěšňování smrti až po ostré vědomí vlastní konečnosti a smrtelnosti, díky němuž si stále znovu uvědomujeme, že „veškerý smysl, který uskutečňujeme, a veškeré štěstí, jež prožíváme, je poznamenáno pomíjivostí“.³ Ale i toto „bdělé vědomí vlastní smrtelnosti“⁴ opět může vést k různým postojům: např. k postoji, který se vší vážností chápe tento život jako přípravu na posmrtný či věčný život za hranicí smrti; nebo může vést naopak k přesvědčení o absurditě či nesmyslnosti lidského života; nebo se prostě může stát burcující výzvou k tomu, abychom svůj život nepromarnili a nepromrhali, abychom se soustředili na to podstatné a volili si své autentické možnosti. Z toho je opět vidět, jak je odpověď na třetí otázku neoddělitelně spojená s otázkou první i druhou. Zároveň je z toho patrné, že filosofická otázka po smrti rozhodně není jen čistě teoretickou záležitostí, nýbrž má veskrze praktický význam a může mít závažné dopady na lidský život.

- 4) A konečně čtvrtou otázkou je otázka noetická, tj. otázka možnosti poznání smrti. Jedná se o otázku, odkud a jak vlastně víme o smrti. Můžeme se tak např. ptát, zda o smrti víme primárně ze zkušenosti se smrtí druhých, a odtud pak usuzujeme i na vlastní smrt, nebo zda je nám vědomí o nevyhnutelnosti vlastní smrti spíše dáno v naší vlastní zkušenosti o nás samých; zda se o ní dozvídáme primárně tím, že ve svém vztahování k budoucnosti jakoby předbíháme ke své vlastní smrti, nebo zda nás smrt primárně zasahuje ve ztrátě milovaných osob. Můžeme se tázat i po různých způsobech či modalitách vědomí o smrti, které mohou mít např. tu podobu, že smrt pouze objektivně registrujeme, že ji prostě bereme na vědomí jako objektivní fakt, aniž by se nás osobně dotýkala, nebo jsme jí naopak niterně a existenciálně zasaženi, takže námi otrásá.

Jak již bylo řečeno, všechny tyto základní otázky spolu navzájem neoddělitelně souvisejí. Podle Scherera je ovšem lze zároveň chápat jako konkretizace či rozčlenění jediné základní otázky, k níž vposled všechny směřují: totiž právě *otázky po smyslu smrti*, která je ústřední otázkou filosofického uvažování o smrti.

T 1: „Pokud jde o smrt, filosofické myšlení se soustřeďuje především na následující základní otázky:

1. Co je to smrt? Spočívá umírání ... v tom, že se duše odděluje od těla? Spočívá výsledek tohoto procesu, smrt, v tom, že z těla odešla duše? Nebo máme smrt pokládat za nevyhnutelný, biologicky nutný konec životní křivky ...? Znamená smrt konec osobní identity člověka? ...

2. Existuje pro člověka naděje za hranicí smrti? ... Tato druhá otázka souvisí neodlučně s otázkou první. Kdo se ptá, co je smrt, ptá se nejen na proces umírání, ale také na to, co se při tom stane s člověkem, kde je či není, když zemře. A naopak platí: Veškeré myšlení o dalším životě a o nesmrtelnosti, ať vyústí pozitivně nebo negativně, implikuje nutně také určité chápání smrti...

3. Jak se máme postavit ke smrti? Člověk ví o své smrtelnosti. Je tedy uprostřed života poznamenán smrtí. Vůbec nemůžeme žít, aniž necháme spoluurčovat svůj život svým postojem

³ G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, přel. K. Šprunk, Kostelní Vydří 2005, str. 8.

⁴ G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, str. 8.

k jistotě, že musíme zemřít. Otázka po smrti ... je neustále přítomna v celém průběhu naší existence. Co konáme a nekonáme, jaké cíle si klademe, co pokládáme za hodnotné a co za nicotné, jak intenzivně žijeme, to všechno vždycky závisí také na tom, jak chápeme sami sebe tvář v tvář smrti, jež stojí před námi... Je smrt vůbec zlo, jehož se máme obávat, nebo příslib osvobození člověka? Vyjevuje s radikální definitivností absurditu celé naší existence, nebo je výzvou, neustále přítomnou v našem životě, abychom se chápali toho, co je podstatné, a dospěli k autentickému bytí sebou?...

4. Odkud víme o smrti a jak? Usuzujeme na naši vlastní smrt na základě smrti druhých, s níž setkáváme ve svém okolí, nebo je nám vědomí ‚směřování k smrti‘ ... dáno už v naší zkušenosti o nás samých? Jakým způsobem se pro nás umírání a smrt stávají daností v celé své vážnosti? ... Děje se to ‚přeběhem‘ k vlastní smrti ..., jenž je připraven vystavit se strachu před smrtí? Nebo nás smrt zasahuje ztrátou milovaných osob, kterých nás smrt zbavuje? ...

Uvedená čtyři hlediska tázání představují rozčlenění jediné základní otázky, v níž se stýkají. Můžeme ji označit jako otázku po smyslu smrti. Ta tvoří jádro filosofického tázání se na smrt.“⁵

V následujícím výkladu si ukážeme, jak se s těmito otázkami vypořádávají a jaké odpovědi na ně případně podávají někteří významní představitelé filosofie 20. století, kteří se otázkou smrti zabývali. Jak již bylo naznačeno a jak ještě uvidíme, odlišné odpovědi, které různí autoři na tyto otázky podávají, souvisí s celkovou filosofickou koncepcí či myšlenkovým systémem příslušného myslitele, a zvláště s pojetím člověka, které zastává a které předpokládá. Přitom není překvapivé, že smrt se stala klíčovým tématem zejména ve filosofii, která staví do středu svého myšlení člověka jakožto jednotlivce a která zároveň zdůrazňuje lidskou konečnost, tj. ve filosofii existence.⁶

Smrt jakožto mezní situace (K. Jaspers)

Začneme přitom u Karla Jasperse, který pojímá smrt jako jednu z mezních situací. Již jsme si vyložili, co jsou mezní situace obecně, jaký postoj vůči nim člověk může zaujímat na různých rovinách svého bytí. Nyní si tedy tento obecný výklad ilustrujeme na příkladu konkrétní mezní situace, která – jak už také bylo řečeno – je podle Jasperse mezní situací *par excellence*.

Jak zdůrazňuje Jaspers, smrt ještě není mezní situací, pokud na ni nahlížíme jako na pouhou skutečnost konce života.⁷ Všechny živé bytosti zemřou, ale pokud nevědí o smrti, pak se pro ně smrt nemůže stát mezní situací. Smrt jakožto mezní situace předpokládá nejenom fakt smrtelnosti jako takové, ale vědomí o smrti, a navíc ne jakékoli vědomí o smrti, ale vědomí zcela specifického druhu. Také na rovině pouhého pobývání totiž člověk může vědět o smrti, ale pouze jako o něčem, co musí jednou v neurčitém časovém bodu v budoucnosti nastat. Pokud člověk ví o smrti jakožto pobývání tak, že není tímto vědomím zasažen, jako o pouhé neurčité hrozbě v budoucnosti, která jako by se ho nijak bytostně netýkala, pak pro něj ovšem smrt ještě není mezní situací, a tím pádem vlastně neví, co smrt ve skutečnosti je. Pobývání se především snaží smrti, nakolik je to možné, vyhnout. Pobývání usiluje o co nejdelší trvalost bytí a svého konečného štěstí. Vše, čemu pobývání připisuje hodnotu a nakonec i pobývání samo, však nakonec nevyhnutelně podléhá zkáze a zániku. Smrt pro pobývání znamená ztrátu všeho, co je

⁵ G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém* str. 7–10.

⁶ Srv. G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém* str. 215.

⁷ Srv. F. Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh 2008, str. 74.

pro ně hodnotné, žije však, jako by zániku a smrti nebylo, zavírá před nimi oči, zapomíná na ně, vytěšňuje je. Pokud ale již není možné si smrt zastírat a smrt se pobývání vyjeví ve své nevyhnutelnosti, ukazuje se mu jako naprosté ztroskotání a propadá zoufalství. Pro pobývání existuje smrt pouze ve střídání stavů zapomnění a úzkosti či zoufalství. Tento dvojí postoj ke smrti, který zná pobývání, totiž vytěšňování a zoufalství, jsou pouze dvěma stranami téže mince: Pobývání si skutečnost smrti v její pravé povaze zastírá právě proto, že je tváří v tvář smrti bezradné a zoufalé.

T 2a: „Smrt jakožto objektivní faktum pobývání ještě není mezní situací. Pro zvíře, které neví o smrti, mezní situace není možná. Člověk, který ví, že zemře, má toto vědění jakožto očekávání smrti v neurčitěm časovém bodu; pokud však pro něj smrt nehraje roli jinak než prostřednictvím starosti, jak se jí vyhnout, potud také pro člověka není smrt mezní situací. Jakožto *pouze žijící* sledují účely, usilují o trvání a stálost všeho, co má pro mne cenu ... žiji tím, že zapomínám na to, co je pro mne nevyhnutelné, a na konec všeho. Jakožto existující, jenž má dějinné vědomí o svém pobývání jakožto vyjevování v čase, jsem si naopak jist tím, že pobývání je vyjevováním existence, která je v něm možná ... Utrpení se na konci stává ujištěním o existenci.“⁸

Smrt jakožto mezní situace neexistuje ani pro vědomí vůbec. Smrt ve svém plném významu jako mezní situace totiž není přístupná objektivnímu a obecnému poznání. V objektivním a obecném poznání mohou sice jasně vědět o smrti jako faktu či o nutnosti smrti, ale smrt tak pro mne ještě nenabývá onoho charakteru naléhavosti a nelítostné neodvolatelnosti, nejsem vědomím o ní zasažen. Smrt jako mezní situace je pouze pro existenci. Lze také říci naopak, že skutečnost, že smrt je pro člověka mezní situací, ukazuje, že člověk není pouhým pobýváním ani vědomím vůbec, ale něčím víc, totiž právě existencí. Zánik a smrt jakožto mezní situace bytostně patří k existenci, která se zjevuje v čase. Jedině jakožto existence mohou zakusit smrt v její naléhavosti, jako něco, co se mne osobně týká a co mne vnitřně zasahuje, ale také jediné na rovině existence se lze se smrtí vyrovnat a dát jí pozitivní smysl.

Proč tomu tak je? Nejenom pobývání jako takové, ale svým způsobem i mizení pobývání je něčím, čím je podmíněna existence, která se manifestuje a uskutečňuje ve vymezeném čase. Kdybychom jakožto pobývání měli nekonečné trvání, pak by jednotlivé okamžiky našeho života, možnosti a příležitosti, které se v nich otevírají, a naše rozhodnutí, která v nich činíme, pozbyla na významu. Právě mizení a zánik pobývání v čase naopak činí každé rozhodnutí v čase, jímž člověk získává či ztrácí sám sebe, absolutně významným a naléhavým. Nezvratnost a konečná lhůta, kterou má každý člověk jakožto pobývání, tak podtrhuje závažnost a jedinečnost každé chvíle jako neopakovatelné příležitosti k uskutečnění existence. Jakožto existence je proto člověk schopen postojem ke smrti, který není pouhým pasivním pozorováním a podléháním nebo naopak aktivním přivozováním mizení pobývání, ale vnitřním osvojením. Pravdivým postojem ke smrti přitom není ani touha po smrti ani úzkost před smrtí, nýbrž uskutečňování existence navzdory a skrze mizení pobývání, v němž negativita mizení a konečnosti získává pozitivní smysl. Jakožto pobývání sice nemůžeme odstranit bolestný osten mizení a smrti, ale na rovině existence je lze překonat a zůstat v jistém smyslu jejich pánem, pokud se jich chopíme jako příležitosti k proměně sebe sama a stávání se sebou. Pokud naopak pojmáme pobývání absolutně, zaplétáme se v něm, a tím jsme bezradně a bezmocně vydáni smrti. Když se nám pak realita pobývání vyjeví jako naprosté a neodvratné ztroskotání, zoufáme si, resp. zmítáme se v proměnách stavů úzkosti a zapomnětlivosti.

⁸ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 41–42.

T 2b: „V objektivním uvažování nemohu pochopit nutnost smrti a pomíjivost v její naléhavosti. Pro existenci je však toto mizení ve vyjevování něčím, co k ní patří. Kdyby nebylo mizení, byl bych jakožto bytí nekonečným trváním a neexistoval bych. Jakožto existující ve vyjevování ovšem musím uskutečnění a rozhodování v čase shledávat absolutně důležitým, přitom však nesmím mizení pasivně pozorovat ani aktivně způsobovat, nýbrž musím se ho chopit ve vnitřním osvojení. Ani touha po smrti ani úzkost před smrtí, nýbrž mizení vyjevování jakožto přítomnost existence se stává pravdou. Ztrácím existenci, jestliže pojmám pobývání absolutně, jako by to bylo bytí o sobě, a zaplétám se v něm tak, že jsem jen pobýváním v proměně zapomnětlivosti a úzkosti ... Jakožto možná existence jsem skutečný jen tehdy, když se vyjevuji v pobývání, avšak v tomto vyjevování jsem víc než pouhým vyjevováním. Nemohu-li sice jakožto pobývání vposled zrušit utrpení, přesto je mohu zároveň překonat v jistotě existence, tj. mohu zůstat jeho pánem. Smrt je pro existenci nutností jejího pobývání, protože k ní patří mizení jejího vyjevování...“⁹

Smrt jakožto mezní situace není abstraktní smrtí, ale je konkrétní dějinnou skutečností. Je buď určitou smrtí bližního, nebo mou vlastní smrtí. Jako takovou ji nelze překonat nějakým obecným náhledem, nějakou objektivní útěchou, která kryje mou zapomnětlivost zdánlivými důvody, nýbrž pouze v otevřenosti, odhodlanosti a vzepětí existence.

Smrt druhého

Smrt druhého má totální charakter a stává se mezní situací tehdy, jestliže k druhému stojím ve vztahu skrze komunikaci, kterou Jaspers nazývá „existenciální komunikaci“.¹⁰ Jde o takovou komunikaci, jaká může vzniknout jen mezi dvěma existencemi či dvěma Já, která se právě skrze vzájemný vztah stávají sama sebou. Zde se dotýkáme dalšího důležitého bodu Jaspersovy filosofie, v níž hraje klíčovou roli intersubjektivita, resp. komunikace mezi jednotlivými Já. Existenciální komunikace je pro lidské Já natolik určující a klíčová, že se bez ní člověk vůbec nemůže stát existencí, tj. sebou samým. Pouze v této komunikaci lze také zakoušet druhého jako skutečné Já (samo) v jeho jedinečnosti a nezaměnitelnosti. Takovýto vztah k druhému je nezbytným předpokladem toho, abych zakusil jeho smrt jako mezní situaci. Bez pouta existenciální komunikace, které mne s druhým bytostně spojuje, se mne jeho smrt nemůže niterně dotknout a existenciálně zasáhnout. Smrt druhého, k němuž jsem připoután tímto vztahem, je podle Jasperse dokonce nejhlubším řezem a otřesem, jaký vůbec mohu v životě zakusit. Bolestný osten smrti spočívá především v nezvratném oddělení a naprostém osamění, jemuž jsou vydána Já, která si byla vzájemně přítomná a která byla spolu navzájem spojena ve spolubytí a v komunikaci. Umírající i pozůstalý jsou ve smrti sami, pozůstalý nechává umírajícího ve smrti samotného, protože ho nemůže následovat, stejně jako sám zůstává opuštěn, protože je konfrontován s neodvolatelnou a nevratnou nepřítomností druhého, jehož již nelze oslovit a s nímž již nelze navázat komunikaci. Bolest, již působí toto oddělení, je jakoby posledním bezmocným výrazem komunikace.

⁹ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 42–43.

¹⁰ K pojmu „existenciální komunikace“ srv. V. Němec, „Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse“, in: *Filosofický časopis* 1 (2021), str. 5–23.

T 3a: „Smrt bližního, nejmilovanějšího člověka, s nímž jsem navázal komunikaci, je nejhlubším řezem v životě, který se ukazuje. Zůstal jsem sám, když jsem v posledním okamžiku nechal umírajícího samotného, neboť jsem ho nemohl následovat. Nic nelze vrátit zpátky; je to konec pro všechny čas. Umírajícího již nelze oslovit; každý umírá sám; osamělost před smrtí se zdá úplnou, pro umírajícího stejně jako pro pozůstalého. Jakožto vyjevování spolubytí ... je tato bolest oddělení posledním bezmocným výrazem komunikace.“¹¹

Existenciální komunikace však podle Jasperse může mít tak hluboké základy, že její bytí přesahuje a překonává i smrt druhého a osvědčuje se jako trvalá, nadčasová skutečnost. Pouto vztahu může být tak hluboké a pevné, existenciální komunikace, k níž došlo v minulosti, mohla prostoupit existenci natolik, že i další život pozůstalého lze chápat jako pokračování komunikace se zemřelým. Skrze komunikaci, která se jednou uskutečnila, byla totiž jednou pro vždy prolomena osamělost, a proto ten, kdo je pravdivě milován, zůstává existenciálně přítomen i přes svou neodvolatelnou nepřítomnost ve smrti. Smrt druhého se v takovém případě nejví jako čistá ztráta, ale existenciální otřes vyvolaný touto smrtí může paradoxně působit jako katalyzátor prohloubení vztahu k zemřelému a způsobit proměnu v existenci pozůstalého, která znamená takový skok na cestě k bytí sebou, že ji lze charakterizovat jako zrození nového života. Tím je smrt druhého pojata do života. Zatímco jakožto pobývání jsem ve ztrátě druhého ponechán zcela bez útěchy, jakožto existence, pokud osvědčuji věrnost druhé existenci, mohu navzdory této ztrátě na jiné rovině zakusit plnost a skutečnost bytí. Pokud se tak děje, znamená to, že se existence navzdory smrti a právě skrze smrt druhého setkává s transcendencí a zakládá se v ní.

T 3b: „Komunikace však může být založena tak hluboko, že i sám konec v umírání se ještě stává jejím vyjevováním a komunikace osvědčuje své bytí jako věčná skutečnost. Pak je existence ve svém vyjevování proměněna; její pobývání postoupilo skokem neodvolatelně kupředu. Pouhé pobývání může zapomenout, může se utěšovat, tento skok je však jako zrození nového života; smrt je pojata do života. Život prokazuje pravdu komunikace, která přetrvává smrt tím, že se život uskutečňuje v té podobě, jaké nabyl skrze komunikaci a jakou musí mít i nadále ... Jako kdybych již ve smrti nebyl opuštěn, nýbrž spojil se s existencí, která se mnou stála v nejbližší komunikaci... Každou komunikaci, která se jednou uskutečnila, je ... absolutní osamělost jednou pro vždy zrušena. Ten, kdo je pravdivě milován, zůstává existenciálně přítomností. Zničující touha osamělého pozůstalého sice zakouší nesnesitelnost tělesného oddělení, avšak nachází jakési útočiště ve vyjevování existence ... Skutečná ztráta toho, co bylo, mne jako smyslově pobývajícího člověka sice ponechává bez útěchy, ale skrze věrnost, kterou mohu osvědčit, získávám podíl na skutečnosti bytí. Je-li smrt druhého existenciálním otřesem, a nikoli jen objektivním procesem..., pak existence prostřednictvím smrti zdomácněla v transcendenci: to, co je zničeno smrtí, je vyjevování, nikoli samo bytí.“¹²

Má vlastní smrt

Jak bylo řečeno, smrt bližního se pro nás stává mezní situací tehdy, když tento bližní je pro nás konkrétním jedinečným a nezaměnitelným Já.¹³ Jak ovšem dodává Jaspers, i potom „zůstává

¹¹ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 43–44.

¹² K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 44–45.

¹³ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 45.

rozhodující mezní situaci má vlastní smrt¹⁴ jako tato jediná, nikoli objektivní. O vlastní smrti jakožto mezní situaci vůbec nelze vědět prostřednictvím objektivního a obecného poznání na rovině vědomí vůbec. Pouhé registrování naší vlastní smrti jako nějakého objektivního faktu, který se nás netýká, nás nepřivádí k vědomí naší vlastní smrti v jejím skutečném významu. Naše vlastní smrt jakožto mezní situace je nám přístupná pouze jakožto existenci. Jakkoli má pro nás naše vlastní smrt zcela zvláštní naléhavost, na rozdíl od smrti druhého ji nikdy nemůžeme zakusit jako proces, naše vlastní smrt se vymyká naší zkušenosti, protože pokud nastává, pomíjejí podmínky, za nichž vůbec můžeme něco zakoušet; ke své vlastní smrti se můžeme pouze vztahovat jako k neustálé možnosti.

Jaspers zdůrazňuje, že ve vztahu k vlastní smrti musíme unést absolutní nevědění. V tomto vztahu jsme na způsob předjímání své smrti radikálně konfrontováni s nicotou sebe sama, která nepřipouští návratu; víme, že z této nicoty, pakliže jednou nastane, se již nemůžeme nijak získat zpět. Můžeme se sice konejšit tím, že si představujeme nějakou živoucí podobu sebe samého po smrti, v podobě nějaké formy posmrtného života, to však je jen iluze, která nás odvádí od zakoušení vlastní smrti v její pravé povaze. Vlastní smrt je konečným bodem našeho pobývání, před nímž stojíme bezmocní a který nás jakoby zmrazuje. Pro člověka jakožto pobývání je tato situace naprostým ztroskotáním a důvodem k zoufání. Avšak, nakolik jsme existencí, je pro nás tato nicota a toto nevědění spíše kladenou otázkou nebo vůči nám vznášeným nárokem, abychom vedli a zkoušeli svůj život tváří v tvář smrti jako neodvratnému konci svého pobývání. Přítomnost mezní situace vlastní smrti tak navzdory své negativitě a našemu naprostému nevědění, které je s ní spojeno, v každém okamžiku zasahuje do způsobu našeho existování a může proměňovat náš postoj k životu: Především si vynucuje tříbení při veškerém jednání a rozhodování. To, co zůstává tváří v tvář smrti podstatné, je relevantní pro mne jako existenci; co se tváří v tvář smrti ukazuje jako nepodstatné a chabé, patří k pouhému pobývání. Smrt se tak stává jakýmsi prubířským kamenem či zrcadlem existence, v němž existence rozpoznává, co pro ni má význam a co nikoli.

V tom se ohlašuje pozitivní smysl, který paradoxně smrt může mít pro existenci jakožto podmínka možnosti jejího uskutečňování. Neboť, jak již bylo řečeno, podmínkou možnosti vyjevování existence v čase není pouze pobývání jako takové, ale svým způsobem i mizení pobývání. Je to právě mizení a zánik pobývání v čase, co propůjčuje každému rozhodnutí v čase, jímž člověk získává či ztrácí sám sebe, zvláštní význam a naléhavost. Jakožto existence je proto člověk schopen jakéhosi vnitřního osvojení smrti, a to i své vlastní smrti. Podle Jasperse právě tam, kde se člověk uskutečňuje jako existence, se jeho život může dokonce stát natolik naplněným, že i vlastní smrt pozbývá své hrozivosti a člověk se s ní dokáže do jisté míry smířit. Jestliže naopak tváří v tvář smrti nenacházíme nic důležitého, a pouze si nihilisticky zoufáme, pak to svědčí o tom, že existence v nás není probuzená. Pokud smrt neslouží k probuzení možné existence a k jejímu vmachu, nýbrž pouze vše zbavuje smyslu, ukazuje to, že naše možná existence je nerozvinutá, že tváří v tvář smrti jakoby spí.

T 4a: „Smrt jakožto proces existuje jen jako smrt druhého. Se svou vlastní smrtí *nelze mít zkušenost*, lze pouze zakoušet stavy, které se k ní vztahují. Mohu pociťovat tělesné bolesti, prožít úzkost ze smrti či situaci zdánlivě nevyhnutelné smrti a přestat nebezpečí; nemožnost zakusit smrt je však nezrušitelná ... V *umírání* ... snáším své *absolutní nevědění*, neboť zde odpadá možnost každého návratu; protože již *nezískám* sám sebe zpět z nicoty tím, že bych se uspokojil nějakou živoucí podobou sebe samého, stojím před smrtí bezmocný jako před bodem

¹⁴ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 45.

svého pobývání, který působí mé strnutí. ‚Zbývá mlčení.‘ Ale toto mlčení v nevěděni ... je zároveň *otázkou*, která ... na mne vznáší *požadavek*, abych vedl a zkoušel svůj život tváří v tvář smrti. Tak si přítomnost mezní situace smrti vynucuje pro existenci podvojnost vší zkušenosti v jednání: to, co zůstává *tváří v tvář smrti podstatné*, je činěno v existování; to, co se ukazuje jako *chabé*, je pouhým pobýváním. Je to jako úpadek existence, jestliže tváří v tvář smrti už nemohu najít nic důležitého, nýbrž nihilisticky si zoufám; smrt už není mezní situací, je-li objektivním zničením jakožto neštěstí, které mne přemáhá. Existence jakoby spí tváří tvář smrti, protože smrt neslouží k probuzení její možné hloubky, nýbrž vše zbavuje smyslu.“¹⁵

Jak už bylo vícekrát řečeno, na rovině pobývání je lidský život určován především starostí a snahou o přežití či přetrvání. Tato snaha či starost je samozřejmě zcela legitimní a potřebná potud, pokud slouží k zajištění podmínek pro lidské bytí ve světě. Jsou-li však nároky pobývání absolutizovány, stáváme-li se zajatci žádostí pobývání a ulpíváme-li na přetrvání jako takovém, místo abychom je chápali pouze jako podmínku a médium zjevování existence, pak propadáme iluzi a zdání, protože tyto nároky a žádosti se vposled prokáží jako neuskutečnitelné. Jestliže se necháme ovládnout neomezenou vůlí po životě, pro niž je přetrvání a přežití nejvyšší hodnotou a kritériem, pak si musíme bezradně zoufat, protože smrt je nevyhnutelná. Před touto nevyhnutelností právě pobývání uhýbá tím, že zapomíná na smrt, resp. že ji odsouvá do neurčitosti budoucího okamžiku, a tak ji zdánlivě zneškodňuje a otupuje její osten, neboť ji tím vydává za něco, co se ho netýká. Tím mu však právě uniká smrt jako taková ve svém pravém významu, tj. smrt jakožto mezní situace.

T 4b: „Ztrácím se v pouhém zdání, jestliže neomezeně lpím ... na přetrvání jako takovém; jestliže jsem ovládnut úzkostí a starostí ohledně konečných účelů, místo aby byly jen nutným médiem pobývání, v němž dosahuji svého vzepětí; jestliže se nechám učinit zajatcem pobývání svým dychtěním po životě, žárlivostí, vůlí po uplatnění či pýchou, aniž bych v těchto sklonech a vášních, jimž jakožto smyslová bytost v určitých okamžicích podléhám, opět nalezl sám sebe ... Pro *neomezenou vůli po životě*, která ... pojímá trvání absolutně jako měřítko bytí, je nevyhnutelnost smrti důvodem bezradného zoufání. *Zapomnětlivost* ve vědomí časové neurčitosti budoucího okamžiku, v němž smrt nastane, ji odvádí od smrti.“¹⁶

Jak již bylo také zmíněno, smrt, a tedy i naše vlastní smrt může být uchopena ve svém pravém významu pouze na rovině existence. To ovšem právě předpokládá jistou míru odstupu či svobody vůči iluzorním nárokům a žádostem pobývání. Podle Jasperse naše vlastní smrt může být existenciálně osvojena pouze tehdy, když si ji plně uvědomíme jako neodvratnou a vlastně v každém okamžiku přítomnou možnost naprosté ztráty vlastního pobývání. Tento postoj existence vůči smrti sice nemůže poskytnout žádnou útěchu „vůli po životě, která lpí na pobývání,“ dokud pobývání trvá.¹⁷ Smrt jakožto zánik pobývání vyvolává úzkost, kterou „nelze odstranit žádným věděním“, ale může být pouze překonána „v okamžité přítomnosti existenciální skutečnosti“.¹⁸ Tímto postojem k smrti se smrt proměňuje. Tváří v tvář smrti si člověk uvědomuje své vlastní bytí v jiném a podstatnějším smyslu a naléhavou či neodkladnou potřebu jeho uskutečňování. Tváří v tvář vlastní smrti je tedy člověk sice konfrontován s nicotou sebe sama na rovině pobývání, avšak ujišťuje se o svém bytí na hlubší rovině.

¹⁵ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 45–47.

¹⁶ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 47–48.

¹⁷ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 53.

¹⁸ K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 53.

Toto ujištění podle Jasperse předpokládá, že skrze zakoušení radikální nicoty sebe sama se člověk – ať už si toho je vědom či nikoli – setkává s transcendencí, která se mu stává zdrojem smyslu navzdory neodvratné možnosti a hrozbě vlastního nebytí. Toto ujištění o smyslu navzdory smrti v setkání s transcendencí nemá nic společného s nějakou útěsnou iluzí o vlastním přežití po smrti, nýbrž naopak předpokládá, že dokážeme pohlédnout tváří v tvář naprosté negativitě smrti a unést absolutní nevědění, které je spojeno s předjímáním vlastní smrti jako neodvratné a nevrátne nicoty sebe sama. Ačkoli tváří v tvář smrti sice jako existence zůstávám v nevědění, mohu nabýt jistoty hlubšího smyslu a překonat zoufalství v důvěře v tento smysl. Smrt tak přestává být definitivní, ale je pojata do dějinnosti zjevující se existence. Smrt může být osvojena existencí jako jakýsi prubířský kámen, díky němuž existence samu sebe tříbí a osvědčuje a díky němuž je relativizováno pouhé pobývání.

Existenciální pojem smrti (M. Heidegger)

Téma smrti hraje významnou roli i v myšlení dalšího významného německého myslitele, který bývá řazen mezi filosofy existence, Martina Heideggera. Heidegger byl zřejmě do jisté míry inspirován Jaspersovým pojetím smrti jakožto mezní situace.¹⁹ Sám však toto téma rozpracoval velmi originálním způsobem. Heidegger spojuje své úvahy o smrti s pronikavými analýzami lidského bytí v jeho původní časovosti. Jeho pojetí je významné mimo jiné právě tím, že ukazuje, jaké místo má smrt v rámci konečné lidské existence zasazené v čase. Ve své existenciální analytice Heidegger přisuzuje smrti klíčový význam, a to do té míry, že dokonce člověka charakterizuje jako „bytí k smrti“ (Sein zum Tode). Fenomén smrti ovšem musí být podle Heideggera objasněn ze svébytného charakteru lidského bytí. Pouze tímto způsobem lze pochopit smrt v jejím původním významu. Pojetí, které objasňuje smrt jako fenomén v jeho původním významu pro lidskou existenci, Heidegger nazývá „existenciální pojem smrti“. V tomto pojetí je téma smrti spojeno s dalšími klíčovými tématy, která nás v rámci našeho výkladu o mezních situacích zajímají, jako je téma autenticity a neautenticity nebo téma úzkosti.

Abychom porozuměli jeho existenciálnímu pojmu smrti, je třeba si nejdříve alespoň v základních obrysech objasnit, co Heidegger chápe oním svébytným charakterem lidského bytí. Heidegger obvykle člověka nazývá termínem „pobyt“ (Da-sein).²⁰ Člověk jakožto pobyt se výrazně liší od ostatních bytostí a jsoucnen především tím, že nemá nějakou od počátku danou přirozenost, jako třeba kámen nebo stůl. Pobyt vůbec neshledává sám sebe jako nějaké předem dané, jednou pro vždy hotové a uzavřené jsoucnou,²¹ protože každý pobyt sám za sebe neustále řeší a rozhoduje otázku, jak a čím být. Právě proto také v případě pobytu nelze podat nějakou obecnou a věcnou odpověď na otázku „Co to je?“, tj. nějaký výměr či definici jeho přirozenosti, resp. esence/bytnosti (Wesen). Pobyt není jsoucnem s nějakou předem danou či hotovou přirozeností či bytností především proto, že primárně rozumí sám sobě ze svých do budoucna otevřených možností, které chápe jako možnosti sebe sama. To znamená, že pobyt je „vždy víc

¹⁹ Srv. W. D. Blattner, „Heidegger's Debt to Jaspers's Concept of the Limit-Situation“, in: A. M. Olson (vyd.), *Heidegger and Jaspers*, Philadelphia 1993, str. 153–165.

²⁰ S termínem „Dasein“ jsme se setkali již u Jasperse, ale Heidegger ho užívá v jiném smyslu: Zatímco Jaspers jím označoval pouze jednu, a to základní vrstvu lidského Já, Heidegger jím nazývá člověka jako takového. Tento odlišný význam je v češtině vyjádřen mírně odlišným překladem: zatímco u Jasperse se „Dasein“ překládá jako „pobývání“, u Heideggera právě jako „pobyt“.

²¹ Srv. B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht – Boston – London 2002, str. 134.

než tím, čím momentálně je,“ neboť je vždy zároveň „tím, čím být může“ a „být má“.²² Pro každý pobyt je zcela klíčové, že je vztažen ke svým možnostem, které jsou mu vlastní a o které mu především jde. Tyto možnosti jsou pro pobyt natolik rozhodující, že lze říci, že pobyt je „primárně bytím možností“, nebo že je „bytí ke svému ... ‚moci být‘ (Seinkönnen)“.²³ Právě to, že se člověk jakožto pobyt bytostně vztahuje k možnostem sebe sama, které jsou mu vlastní a o které mu především jde, ho určuje jako existenci.²⁴

Pobyt se přitom vztahuje ke svému „moci být“ jako k jistým možnostem, „jak sebou samým být, či sebou samým nebýt.“ Možnosti jeho bytí jsou tedy ambivalentní v tom smyslu, že vždy znamenají možnost být či nebýt sebou. V tom se ohlašuje Heideggerovo klíčové rozlišení mezi autentickým a neautentickým způsobem bytí pobytu. Je to vždy každý pobyt sám, kdo rozhoduje o tom, zda se svých vlastních možností chopí a získá je či zda je zanedbá a ztratí. Tato otázka se podle Heideggera nerozhoduje na nějaké teoretické rovině, ale pouze existováním samým.

T 5: „...poněvadž bytnost tohoto jsoucna nelze určit nějakou věcně obsažnou odpovědí na otázku ‚co to je?‘ ... volíme pro označení tohoto jsoucna titul pobyt ... Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt ... O existenci, pokud se týče toho, zda se jí chopí anebo zda ji zanedbá, rozhoduje vždy pouze ten který pobyt sám.“²⁵

Vidíme tedy, že Heidegger spojuje pojem „existence“ s oním rysem lidského pobytu, který představuje jeho vztaženost k vlastním možnostem. Protože právě na základě vztahu k těmto možnostem a volbou mezi těmito možnostmi každý pobyt rozhoduje o tom, čím nebo kým je, je existence rozhodující charakteristikou pobytu. V souladu s tím Heidegger říká, že jsoucno, jímž je pobyt, „je ve svém bytí určeno existencí“.²⁶ Pokud lze v případě pobytu vůbec mluvit o něčem takovém, jako je bytnost či esence, musí to být pochopeno právě z jeho existence. V tomto smyslu Heidegger říká, že *bytnost „pobytu spočívá v jeho existenci“*.²⁷

Právě proto, že jeho vlastní bytí je mu dáno v podobě jeho vlastních možností, může si pobyt své bytí zvolit, a tak získat, nebo naopak nezvolit, a tak ztratit. To znamená, jak již bylo zmíněno, že pobyt může existovat ve dvou základních modech bytí, totiž ve vlastním či nevlastním modu bytí, jinak řečeno: může být autenticky či neautenticky. Být autenticky znamená, že si pobyt volí své vlastní, autentické možnosti, a tak se skutečně stává sebou. Být neautenticky naopak znamená, utíkat před těmito vlastními možnostmi či vyhybat se jim.

T 6: „A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama ‚zvolit‘, získat, nebo se může ztratit ... Samo sobě se ztratit ... může toto jsoucno

²² M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Praha 1996, § 31, str. 171 a § 29, str. 161.

²³ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 31, str. 171. Termín „moci být“ (Seinkönnen) užívá rovněž Jaspers v souvislosti s existencí.

²⁴ Srv. W. Biemel, *Martin Heidegger*, přel. J. Loužil, Praha 1995, str. 51.

²⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 4, str. 28.

²⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 4, str. 29.

²⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 9, str. 60. Z toho je patrné, že rovněž pojem „existence“ Heidegger chápe do jisté míry odlišně než Jaspers. Pro Jaspersa je existence synonymum pro „bytí sebou“, tedy vlastně pro autentické bytí v Heideggerově smyslu. Pro Heideggera je naproti tomu existence rysem každého pobytu, který označuje jeho bytostnou vztaženost k možnostem, a jako takový je také základem jeho možnosti být či nebýt sám sebou.

jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být ... samo sobě vlastní, *autentické*. Oba tyto bytostné mody, *vlastní* a *nevlastní* modus bytí, *autenticita* a *neautenticita*...²⁸

Z poznání, že pobyt je určen existencí, resp. že jeho bytnost spočívá v existenci, ovšem vyplývají závažné důsledky pro filosofické zkoumání pobytu. Chceme-li zkoumat pobyt, analyzovat jeho bytostné rysy, pak musíme chápat, že tyto rysy nejsou nějaké prostě „se vyskytující ‚vlastnosti‘, nýbrž jsou to určité „způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být.“²⁹ Protože pobyt má v zásadě charakter existence, nazývá Heidegger jeho podstatné rysy „existenciály“.³⁰ Existenciály označují právě bytostné rysy pobytového jsoucna, tedy člověka. Heidegger tím zdůrazňuje, že člověk či pobyt je zcela zvláštní jsoucno, a že teprve na základě pochopení jeho zvláštnosti ho můžeme charakterizovat. Za jednu ze základních chyb tradiční filosofie Heidegger považuje právě to, že tuto zvláštnost přehlížela a domnívala se, že může aplikovat stejné kategorie na oblast nepobytového i pobytového jsoucna, takže vposled chápala pobyt podle modelu jsoucna nepobytového, tedy vlastně ne-lidského.

Existence jakožto možné bytí: rozvrh a rozumění

Pro pochopení Heideggerova existenciálního pojmu smrti si musíme objasnit alespoň některé základní rysy čili existenciály pobytu. Bylo již řečeno, že pobyt je jsoucno, které je bytostně vztaheno ke svým možnostem. Podle Heideggera tomu přitom není tak, že by pobyt už byl jako nějaké dané jsoucno a možnost by k němu přistupovala jako jakási přidaná vlastnost. Pobyt je primárně bytím možnosti. Pobyt proto nikdy není jen tím, čím právě je, nýbrž neustále předbíhá sám sebe ke svým vlastním možnostem. Pobyt má vlastně jakýsi ek-statický charakter, nakolik neustále vychází sám ze sebe ve svém přítomném bytí vstříc svým budoucím možnostem. Právě toto extatické prostírání či „předběh“ k vlastním možnostem Heidegger vyjadřuje tak, že pobyt rozvrhuje sám sebe ve svých možnostech. V souladu s tím Heidegger tento rys pobytu nazývá také „rozvrh“ (Entwurf). Pobyt jakožto existující se vztahuje ke svému vlastnímu bytí na způsob rozvrhu svých možností.³¹ Právě v tom spočívá svoboda, která patří k samotné bytnosti pobytu. O pobytu, jehož bytnost spočívá v existenci, a jenž je tedy vždy tak, že se rozvrhuje do svých možností, lze říci, že je v původním smyslu „svobodným bytím“ (Freisein), a to svobodným pro své nejvlastnější moci být“ (das eigenste Seinkönnen).³²

T 7: „Pobyt není výskytové jsoucno, které má ještě jako přídavek tu vlastnost, že něco může, nýbrž je primárně bytím možnosti. Pobyt je vždy tím, čím býti může, a tak, jak je to v jeho možnostech. Pobyt je bytostně bytím možnosti ... Pobyt je možnost být svoboděn *pro* své nejvlastnější ‚moci být‘ ... Na základě tohoto způsobu bytí, jenž je konstituován existenciálem rozvrhu, je pobyt neustále ‚víc‘, než skutečně je.“³³

Právě a jedině jsoucno, které má charakter existence, se vyznačuje otevřeností, která umožňuje, že rozumí skutečnosti a jejímu smyslu. Pro pobyt jako jsoucno, jehož bytnost spočívá v jeho existenci, *rozumění* přitom znamená primárně rozumění vlastním možnostem, o něž mu jde a

²⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 9, str. 60.

²⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 9, str. 59.

³⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 9, str. 62.

³¹ Srv. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, III, Frankfurt a. M. 2008, str. 26.

³² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, str. 171.

³³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, str. 171–173.

na nichž je bytostně zainteresován, neboť právě skrze jejich volbu uskutečňuje své vlastní bytí. Jinak řečeno: Rozumění pobytu primárně odhaluje jeho vlastní možnosti, jeho „moci být“.³⁴ „Pobyt si, dokud je“, „stále rozumí ze svých možností.“³⁵ Na základě toho, že se primárně vztahuje ke svým vlastním možnostem a nějak jim rozumí, pobyt rozumí také všemu ostatnímu jsoucnu a jeho smyslu. Veškeré poznání jednotlivých jsoucen ve světě je odvozené a děje se vždy již na pozadí či v rámci tohoto původního rozumění svým možnostem, které je pro pobyt primární. Právě na základě tohoto původního rozumění svým možnostem je ovšem pobyt schopen rozumět rovněž skutečnosti v jejím celku a jejímu smyslu. Možnost rozumění jsoucnu v celku a jeho smyslu je tedy založena v bytostném rysu pobytu, který Heidegger označuje jako rozvrh.

Vrženost a rozpoložení

Jak ovšem ukazuje Heidegger, původní svoboda pobytu jakožto jeho uvolněnost pro moci být, která je založena v jeho charakteru existence, není svobodou ve smyslu ničím nespoutaných a ničím neomezených možností, ale je svobodou bytostně omezenou a konečnou.³⁶ Pobytu se kromě rozumění vlastním možnostem zároveň odhaluje, že si sám své bytí nedává, ale že se v něm již nachází, že ho přejímá a že je mu vydán. Jeho bytí je určeno a prostoupeno faktory, které si sám nevytvořil, které nejsou v jeho moci, a které proto musí přijmout a převzít. Tento rys pobytu Heidegger nazývá termínem „vrženost“ (Geworfenheit) neboli „facticita“. Facticita neznamena nějaké faktum v pozitivistickém smyslu, ale existenciální určení či bytostný charakter pobytu. „Výraz ‚vrženost‘ má ozřejmit, že pobyt je určen momenty, které nikdy nebyly v jeho moci.“³⁷ Pobytu se může odhalit jeho vrženost, takže je postaven před sebe ve své konečnosti jako ten, kdo si sám sebe nezvolil a nedal, jako ten, kdo je sám sobě vydán či předán, jako břemeno, které musí převzít a nést. Základním projevem či aspektem vrženosti je samozřejmě sama skutečnost našeho bytí-tu, tj. to, že vůbec jsme na světě, tedy že jsme vrženi do světa, bez toho že by se nás někdo zeptal a že bychom si své bytí ve světě zvolili, ale i řada dalších faktorů, které jsme si sami nezvolili a které musíme převzít.

Vrženost se pobytu ukazuje díky dalšímu původnímu způsobu odhalování skutečnosti vedle rozumění, které Heidegger nazývá „naladěnost“ či „rozpoložení“ (Be-findlichkeit). Pobyt je ve světě vždy již naladěn, přičemž i rozladěnost je druhem naladěnosti. Rozpoložení činí zjevným, „jak se máme“, „jak nám je“. V rozpoložení je pobyt přiváděn před své vlastní bytí v jeho vrženosti. Právě v naladěnosti se pobytu nejpůvodnějším způsobem zjevuje, že jest, resp. ukazuje se mu „čisté, že jest“, tj. právě jeho facticita neboli vrženost. Jak ovšem Heidegger zároveň ukazuje, lidský pobyt o své vrženosti nechce moc vědět a uhýbá před ní.

T 8: „Nálada činí zjevným, ‚jak nám je‘, ‚jak se máme‘ ... Ukazuje se čisté, ‚že jest‘ ... Tento bytostný charakter pobytu, ... toto ‚že jest‘ nazýváme *vržeností* ... Výraz vrženost má naznačovat *facticitu* oné vydanosti ... Jsoucno, jež má charakter pobytu, jest svým ‚tu‘ tím způsobem, že se, ať už výslovně či nevýslovně, nachází ve své vrženosti ... *Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá.*“³⁸

³⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, str. 171.

³⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, str. 172.

³⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, str. 171.

³⁷ R. Thurnher – W. Röd – H. Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století*, III, přel. M. Petříček, Praha 2009, str. 301.

³⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 31, § 29, str. 161–163.

Jak si ještě ukážeme, nejhlubší důvod tohoto uhýbání před vlastní vržeností spočívá nejenom v tom, že skrze vrženost se pobytu jeho svoboda ukazuje jako vždy již limitovaná, omezená, konečná, ale vposled především v tom, že součástí vrženosti je také smrtelnost pobytu. Do bytí ve světě jsme totiž od počátku vrženi jako konečný a smrtelný pobyt, tj. jsme vrženým *bytím k smrti* (Sein zum Tode). Bytí k smrti je tedy dalším rozhodujícím aspektem vrženosti, který radikálně staví pobytu před oči jeho vlastní konečnost.

Z výše podaného výkladu je zřejmé, že základními bytostnými rysy čili existenciály pobytu jsou podle Heideggera *rozvrh* (neboli *existencialita*) a *vrženost* (neboli *fakticita*). Rozvrh a vrženost jsou zároveň neoddělitelně spojeny s *rozuměním* a *rozpoložením* jako dvěma nejzákladnějšími a nejpůvodnějšími způsoby, jimiž se pobytu odhaluje skutečnost. Tyto způsoby předcházejí veškerému poznání jednotlivých jsoucen, s nimiž se pobyt setkává ve světě, a toto poznání se vždy již děje v jejich rámci či na jejich pozadí. Základní existenciály, které se ukázaly v dosavadní analýze, jsou tedy vlastně čtyři: *rozvrh* a *rozumění*, *vrženost* a *rozpoložení*.

Každodennost jako neautentický modus bytí pobytu: neosobní „ono se“

Ačkoli rozumění a rozpoložení představují původní způsoby, v nichž se pobytu odhaluje svět a jež předcházejí zaměření k jednotlivým jsoucům ve světě, zároveň podle Heideggera platí, že pobyt vržený do světa je ve svém každodenním bytí vždy již zaměřen či obrácen k jednotlivým věcem či bytostem ve světě. V modu každodennosti, v němž se pobyt zprvu a většinou nachází, má tento vztah především charakter obstarávání. Pobyt je ve své každodennosti většinou pohlcen obstaráváním, při němž je cele zaujat jsoucny ve světě a dílčími cíli, které přitom sleduje, a tak je rozptýlen v obstarávaném světě. Proto Heidegger v případě každodenního, obstarávajícího pobytu, hovoří o rozptýlenosti. Pobyt takto rozptýlený a pohlcený obstarávaným jsoucнем není pobyt v autentickém modu bytí sebou, tj. není pobyt, který si volí své vlastní možnosti, a tím své bytí sebou, ale naopak před svými vlastními možnostmi uhýbá či utíká.

Takovýto pobyt je zároveň rozptýlen a pohlcen „ve spolubytí k druhým.“ Pobyt se v každodenním spolubytí podřizuje nadvládě druhých a nechává si tak jimi jakoby odejmout své bytí sebou, své autentické Já, a jako takový právě „není sebou samým.“ V řeči existence vyjádřeno to znamená, že se pobyt nerozvrhuje do svých autentických možností a neuskutečňuje své autentické bytí sebou, ale nechává si předkládat své možnosti z okolního světa, to znamená: od druhých pobytů. Pobyt v modu každodennosti si místo svých vlastních možností volí možnosti, které odvozuje ze skutečných či domnělých nároků druhých pobytů, a tak ztrácí své bytí sebou.

V tomto neautentickém způsobu bytí, v němž pobyt v rozptýlení a pohlcení druhými pobytmi ztrácí své bytí sebou, také druzí ztrácejí svou určitost, druzí ve své rozdílnosti jakoby mizí a naopak se stávají někým, koho může kdokoli jiný zastoupit. V každodenním spolubytí je každý „tím druhým“, tj. každý pobyt je ve svém bytí sebou jako ten druhý, nikdo není sám sebou, tj. žádný pobyt není svým bytím sebou. V modu každodennosti tak neexistuje ani „vlastní pobyt jako ‚on sám‘, ani druzí jako ‚oni sami‘.“³⁹ Subjektem každodennosti tedy není vlastní autentické Já (Selbst), ale „neurčité ‚ono se‘ (man)“. V každodenním spolubytí, kde jednotlivé pobytí rezignují na své vlastní možnosti a neuskutečňují autentické bytí sebou,

³⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 27, str. 154.

zaujímá místo vlastních Já pobytů v jejich určitosti neurčité a neosobní „ono se“. „Ono se“ není nikdo určitý a zároveň jsou jím všichni.

T 9: „...pobyt jakožto každodenní ‚bytí spolu‘ je v *podřízenosti* druhým. *Jest* nikoli on sám, druzí mu bytí odňali. S každodenními bytostnými možnostmi pobytu nakládají po libosti druzí. Tito druzí přitom nejsou *určití* druzí. Naopak, každý druhý je může zastoupit. Rozhodující je pouze ona nenápadná, pobyttem jakožto spolubytím již nepozorovaně přijatá nadvláda druhých. My sami patříme k druhým a upevňujeme jejich moc. ‚Druzí‘ ... jsou ti, kteří ‚jsou tu‘ v každodenním ‚bytí spolu‘ především a většinou. Kdo tu je, není ten, ani onen, ani my sami, ani někteří z nás a ani suma všech dohromady. Tento ‚kdo‘ je neutrum, neurčité ‚ono se‘.“⁴⁰

Neosobní „ono se“, jemuž dávají vzniknout samy pobyty ve svém deficientním spolubytí, podle Heideggera nad těmito pobyty vykonává jakousi nadvládu. Neosobní „ono se“, které takto vykonává svou nadvládu, jsou všichni, protože všichni mají podíl na tomto odcizeném způsobu „bytí pospolu“, ale zároveň „nikdo určitý“.⁴¹ A protože „ono se“ právě není žádné určité, vlastní Já, není tím, kdo vládne pobytům v každodennosti a kdo jim předpisuje způsoby chování, vlastně někdo, nýbrž spíše „nikdo“.⁴² Ve svém každodenním spolubytí s druhými se tak pobyt odevzdává neosobnímu „ono se“, které jsou všichni a nikdo.⁴³ Nadvládě neosobního „ono se“ se pobyt poddává a zároveň posiluje její moc právě tím, že se vyhýbá sobě samému, resp. svým autentickým možnostem, skrze něž se má stát sebou, a místo toho se při volbě svých možností orientuje podle toho, jak *se* druzí obvykle chovají a co *se* očekává, resp. co pobyt očekává, že *se* očekává.⁴⁴

Podle Heideggera se pobyt zprvu a většinou nachází jako pohlcený a rozptýlený každodenním obstaráváním a svými spolupobytí v modu neurčitého „ono se“ a zpravidla také takovým zůstane. Aby se stal sám sebou, musí se z této odcizující pohlcenosti a rozptýlenosti teprve usebrat a sám sebe najít. Pobyt může dospět k rozhodování pro své vlastní možnosti a ke svému autentickému bytí sebou jediné tím, že se vymaní z tohoto nevlastního způsobu bytí a odstraní příkrov, jimiž se sám před sebou uzavírá. Jak toho ale pobyt může dosáhnout? Právě v této souvislosti Heidegger připisuje zvláštní roli vztahu pobytu ke smrti.

Bytí k smrti a autentický modus bytí: úzkost a odhodlanost

Jak již bylo řečeno, Heideggerovi jde o to vypracovat *existenciální pojem smrti*. Tento pojem smrti je podle něj třeba vykázat na základě bytostných rysů pobytu, tj. existenciálů, k nimž patří existence a fakticita, resp. rozvrh a vrženost. Je-li ovšem „bytí pobytu určeno existencí“, tj. jeho bytostnou vztažeností k budoucím možnostem, pak – jak říká Heidegger – pobyt, dokud existuje, musí ve svém ‚moci být‘ vždycky něčím *ještě nebýt*.⁴⁵ Pobyt, „dokud jest“, se vztahuje ke svému ‚moci být‘ až do svého konce, což znamená, že „v pobytu vždycky ještě *chybí něco*, co se jako jeho vlastní ‚moci být‘ ještě ‚neuskutečnilo““. K základní struktuře pobytu tedy patří *stálá neuzavřenost*. Tato necelost znamená stále otevřenou položku v ‚moci

⁴⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 27, str. 152.

⁴¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 27, str. 153.

⁴² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 27, str. 154. Srv. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, II, Frankfurt a. M. 2005, str. 344.

⁴³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 27, str. 154.

⁴⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 27, str. 152–153.

⁴⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 45, str. 263.

být'. Tuto neukončenost či neuzavřenost pobytu odstraňuje právě smrt. Smrt znamená konec všech možností, jež pobyt může rozvrhovat, je koncem každého „moci být“. Proto smrt „omezuje a určuje ... celost pobytu.“ Teprve ve smrti se pobyt ukazuje jako uzavřený a celý. K tomuto konci však pobyt od počátku směřuje a ví o něm jako o něčem, co ho čeká. Z tohoto hlediska se smrt nejeví jako pouhé zakončení, ve smyslu nepřítomnosti pobytového jsoucna, jako něco, co nastává v určitém okamžiku, kdy právě pobyt přestává být tu, co přestává, jako když třeba přestane pršet. Smrt se ukazuje jako něco, čím pobyt vždy již jest, jako způsob bytí, který na sebe pobyt bere, jakmile jest.⁴⁶ „Končení ve smyslu smrti neznámá, že pobyt je u konce,“ nýbrž bytostnou vztažnost ke smrti, tj. „známá *bytí ke konci* tohoto jsoucna.“ Právě v tomto smyslu Heidegger charakterizuje pobyt jako „bytí k smrti“ (Sein zum Tode).

T 10: „Tak jako pobyt, pokud je, již stále *jest* svým ‚ještě ne‘, tak také vždy již *jest* svým koncem. Končení ve smyslu smrti neznámá, že pobyt je u konce, nýbrž znamená *bytí ke konci* tohoto jsoucna. Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest.“⁴⁷

Charakter bytí k smrti náleží pobytu právě proto, že jeho bytostným rysem je existence a jako takový neustále předbíhá do svých možností. To, že nás smrt čeká, existenciálně spočívá v tom, že pobyt jakožto existence „je sám sobě bytostně odemčen formou předstihu před sebou.“⁴⁸ Pro pobyt jakožto existenci smrt původně vystupuje jako význačná a velmi zvláštní možnost, která se mu ukazuje právě v jeho předstihu čili v rozvrhování. Nakolik se pobyt rozvrhuje do svých možností, setkává se na způsob předjímání i s touto svou velmi zvláštní možností, kterou představuje smrt. Tato význačná možnost však „bytostně nenabízí nic, co bychom mohli napjatě očekávat, žádnou možnou skutečnost, kterou bychom si představovali...“⁴⁹ Tato možnost vystupuje vůči pobytu především jako mez, která vyznačuje konec jeho bytí ve světě, jako možnost „moci tu nebýt“. Právě jako taková je smrt „koncem každého jeho ‚moci‘“, „koncem bytí pobytu jakožto možnosti být.“⁵⁰ V této perspektivě se smrt ukazuje jako „možnost nemožnosti svých možností“ neboli jako „možnost nemožnosti existence vůbec.“⁵¹ Právě v tomto smyslu lze pobyt určit jako „bytí k smrti.“ „Bytí k smrti je předběh k jistému ‚moci být‘ *takového jsoucna*, jehož způsob bytí sám je předběh.“⁵²

T 11: „Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. *Smrt* se tak odhaluje jako *nejvlastnější, bezevzažná, nepředstižná možnost*. Jako taková je tím, co nás čeká, ve *význačném* smyslu. Existenciální možnost toho, že ‚nás čeká‘, tkví v tom, že pobyt je sám sobě bytostně odemčen formou ‚předstihu před sebou‘.“⁵³

T 12: „Bytí k možnosti jakožto bytí k smrti se však má vztahovat ke *smrti* tak, aby se smrt v tomto bytí pro ně odhalila *jako možnost*. Takové bytí k možnosti terminologicky označujeme jako *předběh k možnosti* ... Čím nezastřeněji této možnosti rozumíme, tím jasněji rozumění proniká do této možnosti jakožto *nemožnosti existence vůbec* ... Je to možnost nemožnosti

⁴⁶ Heidegger v této souvislosti cituje středověký text Ackermmann aus Böhmen: „Jakmile člověk nabude života, ihned je sdostatek stár, aby zemřel“.

⁴⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 48, str. 275.

⁴⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 280.

⁴⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 292.

⁵⁰ F. Karfík, Dvoji pojem svobody u Martina Heideggera“, str. 2.5

⁵¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 292.

⁵² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 292.

⁵³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 280.

jakéhokoli existování. V předběhu ... znamená možnost bezměrné nemožnosti existence vůbec.“⁵⁴

Existenciální analýza, která odvozuje smrt z toho rysu pobytu, jímž je existence, resp. rozvrh nám tedy odhaluje smrt jako takovouto „nejvlastnější“, „bezevztažnou“, „nepředstižnou“ možnost. Co vyjadřují tato určení?

(1) Označuje-li Heidegger smrt jako *nejvlastnější* možnost, má tím na mysli, že ve „smrti, která ho čeká, má pobyt před sebou sám sebe ve svém *nejvlastnějším* ‚moci být‘.“⁵⁵ Bytí k této možnosti, kterou představuje smrt, staví pobyt naléhavě a neodkladně před „jeho *nejvlastnější* ‚moci být‘, v němž jde o bytí pobytu vůbec.“⁵⁶ V předběhu k této „význačné možnosti sebe sama“ se pobyt může vytrhnout či vymanit z nadvlády neurčitého „ono se“.⁵⁷ K tomu se ještě vrátíme.

(2) Smrt je *bezevztažnou* možností, protože v předstihu k této význačné možnosti, kterou pro něj představuje smrt, je pobyt „vyvázán ze vztahů, jež ho pojí s druhými“,“⁵⁸ i z veškerého zaujetí obstarávanými jsoucnými. „Ukazuje se, že jde-li o nejvlastnější ‚moci být‘, veškeré bytí u obstarávaného a každé spolubytí s druhými selhává.“⁵⁹ Ve vztahu ke smrti „přeběh umožňuje pobytu rozumět, že musí převzít ‚moci být‘, v němž jde přímo o jeho nejvlastnější bytí, sám za sebe ... Bezevztažnost smrti, již pobyt rozumí v předběhu, osamocuje pobyt do jedinečnosti sebe sama.“⁶⁰

(3) Smrt je dále *nepředstižnou* či nejzazší možností. To znamená, že pobyt, který předbíhá do svých možností, nemůže „možnost smrti nikdy předstihnout.“⁶¹ Smrt je právě možností, která znamená mez či hranici pro veškeré „moci být“, je to možnost nemožnosti veškerých možností. Za ní či nad ní již nelze žádné možnosti rozvrhovat. „Bytí k této možnosti“ tak „umožňuje pobytu porozumět, že jej čeká jako nejzazší možnost existence možnost vzdát se sebe samé.“⁶²

(4) Heidegger zároveň charakterizuje smrt jako ve zcela původním smyslu *jistou*. Smrt jako možnost nemožnosti všech možností je pro pobyt jistější než veškeré možnosti, které jí předcházejí, nejenom proto, že pobyt ví o její nevyhnutelnosti, ale též o ní ví jako o význačné možnosti, která je neustále možná.⁶³

(5) Smrt jakožto tato neustále možná možnost nemožnosti všech možností je ovšem zároveň *neurčitá*, protože „ono ‚kdy‘, v němž se naprostá nemožnost existence stane možnou, zůstává stále neurčitým.“⁶⁴ Tato neurčitost znamená, že smrt je možná v podstatě kdykoli. Z toho ovšem plyne, že smrt představuje pro pobyt neustálou hrozbu, že „v předběhu k neurčité jisté smrti se pobyt otevírá neustálému *ohrožení*.“⁶⁵

Přitom je třeba též vidět, že tuto *nejvlastnější, bezevztažnou, nepředstižnou, jistou a neurčitou* možnost si „pobyt netvoří teprve dodatečně a příležitostně v průběhu svého bytí;

⁵⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 291–292.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 280.

⁵⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 292.

⁵⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 292–293.

⁵⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 280.

⁵⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 293.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 293.

⁶¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 280.

⁶² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 293.

⁶³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295.

⁶⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295.

⁶⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295.

jakmile pobyt existuje, je už také *vržen* do této možnosti.⁶⁶ Jinak řečeno: smrt jakožto tato význačná možnost pobytu tvoří rozhodující součást jeho vrženosti. Pobyt je vrženým bytím k smrti, smrt se ukazuje jako břemeno, které pobyt ve svém existování musí převzít a nést. Existenciální pojem smrti tedy úplněji vymezuje smrt „jako vržené bytí k nejvlastnějšímu, bezvztažnému a nepředstižnému ‚moci být‘.“⁶⁷

T 13: „Nejvlastnější, bezvztažnou a nepředstižnou možnost si však pobyt netvoří teprve dodatečně a příležitostně v průběhu svého bytí; jakmile pobyt existuje, je už také *vržen* do této možnosti ... Tím se existenciální pojem umírání vymezuje jako vržené bytí k nejvlastnějšímu, bezvztažnému a nepředstižnému ‚moci být‘.“⁶⁸

Klíčovou součástí naší vrženosti je tudíž to, že jsme vrženi do bytí ve světě jako konečný a smrtelný pobyt, tj. že jsme vrženým „bytím k smrti“. „Bytí k smrti“ je rozhodujícím aspektem vrženosti, který radikálně staví pobytu před oči jeho vlastní konečnost. Z výše řečeného ovšem zároveň vyplývá, že vlastní smrt se pobytu vyjevuje jen díky tomu, že je existencí, tedy že jeho bytostným rysem je rozvrh. Pro vztah pobyt k vlastní smrti je rozhodující, že předjímá svou vlastní smrt dříve, než skutečně nastane. To je umožněno právě tím, že pobyt naráží na vlastní smrt při předběhu do svých možností, jako na definitivní mez rozvrhování svých možností. Smrt se ukazuje pobytu na horizontu všech jeho možností jako velmi zvláštní neustále přítomná nejzazší a nepředstižná možnost vymezující poslední hranici rozvrhování jeho možností, za níž již nemůže žádné své možnosti rozvrhovat.

Právě proto má ovšem smrt klíčový význam pro autentické bytí pobytu. Jako takováto nejvlastnější, nejzazší a nepředstižná možnost, která se pobytu v jeho předbíhání do budoucích možností neustále ukazuje na horizontu všech jeho možností, totiž smrt zprostředkovává pobytu přístup k celku jeho života na způsob předjímání. Právě ve „vztaženosti ke smrti“ jakožto nejzazší a nepředstižné možnosti, která vyznačuje mez veškerého „moci být“, je zároveň původním způsobem „předznamenáno a určeno bytí pobytu v celku.“⁶⁹ V předběhu ke smrti jako nejzazší možnosti se tak „pobyt může ujistit svým nejvlastnějším bytím“ v jeho „celosti.“⁷⁰ Pobyt skrze vztaženost k vlastní smrti jakožto možnosti nemožnosti všech možností je totiž schopen předem uchopit svůj život jako celek možností, a to dříve, než všechny tyto možnosti nastanou a uskuteční se.

A právě tento výslovný vztah pobytu k jeho celkovému moci být „je základem pro jeho sebezískání z nevládního k vlastnímu způsobu bytí“. Předběh „k nepředstižné možnosti“ totiž zároveň ukazuje v náležitém světle „všechny možnosti, které před ní přecházejí“.⁷¹ To má zásadní význam při volbě těchto možností, zejména pro odlišování možností autentických od neautentických. Co jsou jeho vlastní autentické možnosti, se totiž pobytu ukazuje právě z hlediska jeho uchopení vlastního existování jako celku, který může pobyt neustále předjímat díky předbíhání k vlastní smrti. Autentický vztah ke smrti jakožto nejvlastnější a nepředstižné možnosti, v níž pobyt předjímá sám sebe ve svém ukončení, poskytuje náležitou perspektivu pro posouzení možností, které této nejzazší možnosti předcházejí, a přivádějí pobyt k volbě jeho autentických možností. Pokud se pobyt k této význačné možnosti vztahuje autenticky, tzn.

⁶⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁶⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁶⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁶⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 45, str. 264.

⁷⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 294.

⁷¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 294.

neuhýbá před ní, nýbrž svobodně se jí vystavuje, pak právě toto „svobodné vystavení se vlastní smrti v předběhu osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech, a to tak, že mu teprve umožňuje faktické možnosti, které před onou nepředstižnou předcházejí, vskutku autenticky pochopit a zvolit.“⁷² Díky přístupu k vlastní smrti, v níž se pobytu radikálně vyjevuje jeho vlastní konečnost, si tak pobyt může volit své autentické možnosti a tím i sám sebe, své autentické bytí.

T 14: „Poněvadž předběh k nepředstižné možnosti odemyká zároveň všechny možnosti, které před ní předcházejí, je v něm obsažena možnost existovat jako ‚moci být‘, které je celé ... teprve v předběhu se pobyt může ujistit svým nejvlastnějším bytím v jeho nepředstižné celosti.“⁷³

Problém je ovšem v tom, že v každodenním bytí pobytu, které bylo charakterizováno jako pohlcenost a rozptýlenost obstarávanými jsoucnými i druhými spolupobyty, je tímto nevlastním způsobem jeho bytí určován i vztah pobytu ke smrti. „Ono se“, jež vykonává vládu na pobytu v jejich každodennosti, má tendenci k zamlouvání a zakrývání smrti v jejím existenciálním významu. Neurčité „ono se“ zná a interpretuje smrt jako nitrosvětsky nastávající událost. V jeho výkladu myšlenka na smrt v zásadě znamená: „umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká.“⁷⁴ Smrt je „pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samé ještě není v dohledu, a tudíž nás neohrožuje.“⁷⁵ Veřejný výklad neosobního „ono se“ říká pobytu: „umře každý“, a „tak si každý druhý i člověk sám může říkat: já zrovna ne; neboť každý není vlastně nikdo.“⁷⁶ Tím je smrt nivelizována „na něco, co sice pobyt potkává, ale nepatří přímo nikomu,“ a vlastně se ho tak netýká. Výklad, který podává o smrti „ono se“ vlastně zakrývá její charakter nejzazší a nepředstižné možnosti.⁷⁷

V tom se ale podle Heideggera zároveň prozrazuje, že výklad smrti, jak ho pobyt předkládá „ono se“ v rámci každodennosti, je právě veden snahou o zastření smrti jako takovéto jeho význačné „nejzazší“ a „nepředstižné“ možnosti. Nejenže každodenní pobyt podléhá tendenci přehlížet charakter svého bytí jakožto bytí k smrti, ale stejně tak a ještě spíše platí, že jeho rozptýlenost je v hloubi nesena úsilím o zakrytí a uhýbání před smrtí. Každodennosti podle Heideggera ve skutečnosti v hloubi a v skrytu vládne tento sklon k „zakrývajícímuhýbání před smrtí“.⁷⁸

T 15: „Ono se“ dává právo a stupňuje *pokoušení* zakrývat si své nejvlastnější bytí k smrti. Zakrývajícímuhýbání před smrtí vládne každodennosti ... Každodenní bytí k smrti je jakožto upadající stálým *útekem před smrtí* ... Upadajícím útekem před smrtí však každodennost pobytu dokazuje, že i neurčité „ono se“ je samo vždy již určeno jako *bytí k smrti*, a to i tehdy, kdy „na smrt“ výslovně „nemyslí“. *Pobytu jde i v průměrné každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezvztahné a nepředstižné ‚moci být‘, bytí jen v modu obstarávání neznepokojené lhostejnosti vůči nejzazší možnosti své existence.*⁷⁹

⁷² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 293.

⁷³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 294.

⁷⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 283.

⁷⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 283.

⁷⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 283.

⁷⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 283.

⁷⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 283.

⁷⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 51, str. 282–284.

Právě v této souvislosti Heidegger připisuje klíčovou roli zvláštnímu rozpoložení, které nazývá *úzkostí* (Angst). Na rozdíl od strachu, který je vyvolán určitou hrozbou ve světě, úzkost vlastně nemá jasný předmět. Zakoušíme-li úzkost, pak to, z čeho je nám úzko, není „nic z toho, co je uvnitř světa“ a „co se v něm vyskytuje.“ V úzkosti naopak vše, s čím se ve světě setkáváme, ztrácí svůj význam, stává se bezvýznamným. Klademe-li otázku, z čeho je nám tedy úzko, ukazuje se nám, že to, co vyvolává úzkost, „není ... nic a není to nikde“. Podle Heideggera je pobyt v úzkosti přiveden sám k sobě ve své vrženosti, jejímž základním aspektem je jeho bytí k smrti. V úzkosti je tak „pobyt postaven *před* nic možné nemožnosti své existence.“⁸⁰ Právě proto je úzkost význačným rozpoložením: O tom, že je vydán smrti, totiž nemá pobyt zprvu a většinou žádné výslovné či dokonce teoretické vědomí. Vrženost do smrti se pobytu odhaluje původně a naléhavě právě „v rozpoložení úzkosti.“⁸¹ Úzkost je tak vposled úzkostí z oné nepředstízné možnosti, kterou pro pobyt představuje jeho vlastní smrt.⁸² Úzkost tedy není nějaká „libovolná či nahodilá nálada“, nýbrž jde o „základní rozpoložení pobytu“, v němž se právě odhaluje, že pobyt je vrženým bytím k smrti.⁸³ V souladu s tím říká Heidegger, že bytí k smrti „je bytostně úzkost.“⁸⁴ Jako taková však úzkost právě vytrhuje pobyt z jeho rozptýlenosti v každodenním obstarávání a neosobním „se“, při němž pobyt před svým bytím smrti uhýbá a zastírá si je. Tím úzkost pobytu umožňuje, aby se v nezastřeném vědomí vlastní smrti jako neustálé přítomné možnosti nemožnosti všech možností vztáhl ke svému životu jako celku a dokázal odlišit své autentické možnosti od možností neautentických a zvolil si své autentické bytí.

T 16: „Že je své smrti vydán, ... o tom nemá pobyt zprvu a většinou žádné výslovné vědění. Vrženost do smrti se mu ukazuje původněji a naléhavěji v rozpoložení úzkosti ... Není to žádná libovolná a nahodilá ... nálada jednotlivce, nýbrž základní rozpoložení pobytu, v němž je odemčeno, že pobyt existuje jako vržené bytí *ke* svému konci ...“.⁸⁵

T 17: „Rozpoložení, které je s to otevírat stále a naprosto, z nejvlastnějšího osamoceního bytí pobytu vyrůstající ohrožení pobytu samého, je úzkost. V ní je pobyt postaven *před* nic možné nemožnosti své existence ... Poněvadž předběh pobyt naprosto osamocuje a umožňuje mu být si v tomto osamocení jist celostí svého ‚moci být‘, patří k tomuto porozumění, v němž pobyt rozumí sám sobě ze svého základu, základní rozpoložení úzkosti. Bytí k smrti je bytostně úzkost ... *Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ‚ono se‘ a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého ‚ono se‘ zbažené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.*“⁸⁶

Podle Heideggera má tak úzkost existenciálně pozitivní funkci: právě tím, že pobyt přepadá v jeho každodennosti, vytrhuje ho z pohlcenosti a rozptýlenosti každodenním obstaráváním i druhými spolupobyty, staví jej radikálně před skutečnost jeho konečnosti a smrtelnosti, která je nedílnou součástí jeho vrženosti, a před níž pobyt ve své každodennosti uhýbá. Tím však úzkost přivádí pobyt k tomu, aby se vymanil z nevlastního způsobu bytí, aby se usebral z odcizující

⁸⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295.

⁸¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁸² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁸³ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁸⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295.

⁸⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 50, str. 281.

⁸⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 53, str. 295–296.

rozptýlenosti, jíž propadá ve své každodennosti, a odhodlal se k rozhodování pro své vlastní možnosti a ke svému autentickému bytí sebou. Přitom pobyt před touto úzkostí nejenom nesmí uhýbat, ale ani se jí nesmí nechat ochromit či paralyzovat. Náležitým postojem pobytu je „připravenost k úzkosti“, která pro Heideggera spadá vjedno s „existenciálním rozhodnutím pro volbu být sebou“, ⁸⁷ tedy pro volbu vlastních, autentických možností, k níž se pobyt odhodlává z nezastřené vědomí vlastní smrti, resp. odhodlaném předběhu ke smrti jako nejzazší a nepředstižné možnosti. Tento postoj Heidegger nazývá „odhodlaností“ (Entschlossenheit). ⁸⁸ Odhodlanost se podle něj dobírá autenticity právě „tehdy, když se rozvrhuje nikoli do libovolných a pouze nejbližších možností, nýbrž do oné krajní“ možnosti, která „jako taková je ... obsažena v každém jeho ... ‚moci být‘,“ které jí předchází. ⁸⁹ Takto pochopená odhodlanost podle Heideggera „získává příslušnou autentickou jistotu teprve v předběhu ke smrti.“ ⁹⁰ Odhodlanost jakožto autentický postoj pobytu je možná jen díky tomu, že se pobyt vztáhne ke svému „moci být“ „až do konce“. Odhodlanost se uskutečňuje v „rozumějícím bytí ke konci, tzn. jako předběh ke smrti.“ ⁹¹ Úzkost se právě snaží probudit odvahu k odhodlanosti tím, že staví pobyt před jeho vlastní nicotu, že mu nezastřeně a radikálně odhaluje konečnost a negativitu, která spočívá v jeho základu, nakolik je vržen do smrti.

T 18: „Neurčitost smrti se původně odemyká v úzkosti. Tato původní úzkost však usiluje o odvahu k odhodlanosti. Odstraňuje vše, co by mohlo zakrývat, že pobyt je zůstaven sám sobě. Nic, před něž úzkost staví, odhaluje negativitu, která určuje pobyt v jeho základě, jenž je sám vrženost do smrti.“ ⁹²

Z výše řečeného je zřejmé, že Heideggerova odpověď na otázku po bytnosti smrti je cele odvozena z jeho pojetí pobytu, jehož základním bytostným rysem je existence. Jako taková se smrt původně ukazuje pobytu na horizontu jím rozvrhovaných možností jako význačná možnost, která znamená možnost nemožnosti všech možností. Heideggerův existenciální pojem smrti je zároveň spojen s důrazem na lidskou konečnost. Toto pojetí vůbec nepřipouští nějaké úvahy o existenci lidského jedince za hranicí smrti. Heidegger je myslitelem radikální konečnosti. ⁹³ Ovšem právě z této radikální konečnosti vyplývají závažné důsledky pro postoj ke smrti a pro klíčový význam, který smrt má v lidském životě: nezastřené vědomí vlastní konečnosti a odvaha postavit se této konečnosti tváří v tvář, se stává burcuje výzvou k odhodlanému rozhodnutí pro volbu svých autentických možností, a tedy k uskutečnění vlastního Já či „bytí sebou“. Existenciální pojem smrti zároveň vede k jednostrannému zdůraznění vlastní smrti: podle Heideggera o smrti víme primárně tím, že v předběhu ke svým možnostem vždy zároveň předbíháme ke své vlastní smrti jako oné význačné možnosti. Ačkoli Heidegger připouští, že máme zkušenost se smrtí druhých, zároveň trvá na tom, že ve smrti druhých nám není smrt přístupná ve svém existenciálním významu. ⁹⁴ „Smrt jako ‚existenciální fenomén‘ je vždy moje a nikdy smrt druhého.“ ⁹⁵

⁸⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 54, str. 299.

⁸⁸ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 54, str. 299.

⁸⁹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 61, str. 333-4.

⁹⁰ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 61, str. 334.

⁹¹ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 61, str. 337.

⁹² M. Heidegger, *Bytí a čas* § 62, str. 340.

⁹³ Srv. F. Karfik, „Dvojitý pojem svobody u Martina Heideggera“, in: *Reflexe* 9 (1993), str. 2.1–14.

⁹⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas* § 47, str. 268–270.

⁹⁵ G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, str. 73.

Personalistické pojetí smrti: smrt a osoba (P. L. Landsberg, G. Marcel)

Další významné pojetí smrti, které přináší odpověď na otázku po smyslu smrti a jejím místě v lidském životě, je personalistické pojetí, jehož představitelem je německý filosof židovského původu Paul L. Landsberg. Landsberg své pojetí smrti podrobně vyložil ve své knize *Zkušenost smrti*. Personalistický pojem smrti je spojen s poněkud odlišným pojetím člověka, než s jakým se setkáváme ve filosofii existence. Personalismus necharakterizuje člověka primárně jako existenci či jako pobyt, nýbrž jako *osobu*.

V charakteristice člověka jako osoby nicméně najdeme některé podobnosti či styčné body, které ve svém pojetí člověka vyzdvihuje také filosofie existence: Osoba předně není nějakým statickým a předem daným jsouncem, ale je bytostně děním, přičemž sama sebe ustavuje, konstituuje či buduje. Osoba existuje pouze v neustálém procesu sebe-konstituce či sebe-budování: osoba je sama pro sebe úkolem. A právě tento proces sebe-konstituce či sebe-budování, v němž jediné je přítomná osoba, se nazývá *personalizací*. Na druhé straně však personalismus zdůrazňuje některé rysy či prvky, které ve filosofii existence pomíjí nebo v ní hrají jen okrajovou roli. Mezi tyto rysy patří jednota a *smysl*. Osoba je chápána nejenom jako aktivní, ale též jako jednotící centrum, které svým vlastním aktivním úsilím dává lidskému bytí jednotu a vnitřní integritu a rovněž mu uděluje *smysl*. Jak později upřesňuje Landsberg, tento *smysl* není osobě nějak předem či zvnějšku dán, nýbrž osoba ve svém aktivním sebe-budování zápasí o *smysl*, osoba sama vytváří a uskutečňuje *smysl* svým jednáním. *Smysl* je zároveň tím, co motivuje proces personalizace a co mu současně dává jeho vlastní dynamiku i směr. Při absenci *smyslu* proto osoba také může ztratit tuto svou vlastní dynamiku a nepřítomnost *smyslu* může vést k dezintegraci či rozkladu osoby. To, že osoba dává lidskému bytí *smysl*, jednotu a vnitřní integritu, znamená, že všechny podstatné prvky, které nějak náleží k lidskému bytí, právě včetně těch, které nepatří k samotné personální dimenzi, mají být v procesu personalizace proměněny a integrovány do jednoty a celku lidské osobnosti.

Úkol integrovat rozmanité a zprvu rozptýlené prvky v jednotu lidské osoby se ukazuje zvláště delikátním a obtížným ve vztahu k vitální či organické stránce lidského bytí. Organická či vitální stránka v rámci lidského bytí představují dimenzi, která je evidentně odlišná od dimenze personální. Vztah lidské osoby a vitálního či organického života je přitom ambivalentní: na jedné straně organický proces umožňuje osobě, aby se vůbec vyjevila a aby se uskutečňovala, na druhé straně klade osobě do jisté míry odpor, a nutí ji, aby si na něm stále znovu vydobývala svou jednotu a integritu.⁹⁶ Součástí tohoto zápasu osoby o jednotu a *smysl* je i úkol personálního přisvojení nutnosti zemřít, která je člověku dána spolu s jeho biologicko-organickým bytím.

T 19: „Osoba je pro nás existence, která se sama konstituuje v aktech, je činným sebe-budováním, ,bytím, které se děje‘, jež dává celku lidsky individuální existence její *smysl* a její jednotu. Prostě tím, že se objeví, proměňuje už celek *individuality* v celek *osobnosti*, v místo personalizace. Všechny prvky, které v člověku předcházejí personalizaci, pozbývají své vlastní podstaty tímto přetvořením vytvářejícím jednotu. Existuje specifický vztah mezi tímto procesem přeměny a vitálním procesem, který může být, *pokud jej izolujeme*, přirovnán k individuálně vitálním procesům u zvířat ... Organický proces má pro aktualizaci osoby po

⁹⁶ Tento vztah se do jisté míry podobá vztahu mezi existencí a pobýváním u Jasperse. Jak jsme ovšem viděli, pobývání se sice zčásti překrývá s organickou či vitální stránkou lidského bytí, ale zahrnuje širší oblast potřeb, než jsou potřeby tělesně-vitální.

pravdě dvojaký význam. Na jedné straně organický proces tím, že klade odpor, nutí osobu, aby v průběhu svého uskutečňování zápasila o jednotu. Na druhé straně jí poskytuje příležitost a místo k takovému uskutečňování.⁹⁷

Personalismus rovněž zdůrazňuje jedinečnost lidské osoby. V souladu s tím Landsberg říká, že „zkušenost smrti je vázána na určitý stupeň personální jedinečnosti člověka.“⁹⁸ Smrt jakožto bolestný osten a znepokojivá otázka se vynořuje v závislosti na tom, jak se člověk stává a uvědomuje si sám sebe a druhé jako jedinečnou lidskou osobu. Specifická nezhojitelná bolest ze smrti totiž nastává až tam, kde smrt představuje nenahraditelnou ztrátu jedinečné lidské bytosti. Tam, kde se skutečnost a vědomí jedinečnosti ještě nevynořuje (jako třeba v primitivních kmenových společenstvích), nestává se smrt jednotlivce problémem.

T 20: „Specificky lidský problém smrti vyvstává v důsledku události, která konstituuje člověka jako takového, totiž v důsledku proměny živé bytosti v osobu. V té míře, jak se v člověku uskutečňuje tato základní možnost, objevuje se také sám problém smrti. To platí stejně tak v dějinách lidstva jako v biografii jednotlivce.“⁹⁹

Viděli jsme, že pro Heideggerův existenciální pojem smrti je prototypem smrti naše vlastní smrt. Landsberg ovšem – podobně jako třeba Jaspers – upozorňuje, že existují dva základní způsoby, jak je nám smrt původně dána v naší zkušenosti: „Jednak známe smrt jako imanentní budoucnost našeho vlastního života, jednak jako smrt druhého člověka, při níž jsme přítomni anebo o níž víme zprostředkovaně.“¹⁰⁰ Landsberg se dokonce – na rozdíl od Heideggera – domnívá, že smrt je pro nás na prvním místě smrtí toho druhého, někoho nám blízkého. Právě zkušenost smrti druhého je situací, v níž činíme původní a bezprostřední zkušenost se smrtí a v níž poznáváme, co je to smrt. Podle Landsberga je proto třeba zvolit jako východisko filosofické analýzy smrti zkušenost smrti druhého člověka, neboť právě tímto způsobem se lze přiblížit lidské „osobě jako takové a zvláštnímu vztahu, jež může mít ke smrti.“¹⁰¹

Podle Landsberga znamená zkušenost smrti druhého primárně bolestnou zkušenost nenahraditelné ztráty jedinečné lidské osoby. K druhé osobě v její vlastní neopakovatelné a nenahraditelné jedinečnosti se ovšem vztahujeme v aktu lásky. Toto je základní podmínka toho, abychom mohli učinit skutečně lidskou zkušenost se smrtí. Teprve smrt člověka, kterého milujeme takovouto láskou, a kterého tím „poznáváme jako osobitého a nenahraditelného“, nám otevírá přístup ke skutečně lidské zkušenosti smrti. Jedině tam, kde je nám v lásce dána sama osoba, se dotýkáme toho, co Landsberg označuje jako „ontologický problém jejího vztahu ke smrti“. Kde chybí tento vztah osoby k osobě, tam nedochází ke skutečně lidské zkušenosti se smrtí, tam zůstává tato zkušenost uzavřena. Pokud tedy zvolíme jako východisko filosofického porozumění smrti zkušenost smrti druhé lidské osoby, pak se nám ukazuje úzká souvislost mezi smrtí a láskou, která zcela zůstala mimo Heideggerův zřetel, ale které si naopak všiml Jaspers, když mezní situaci smrti druhého spojil s existenciální komunikací:

T 21: „Tak, jak se sami individualizujeme, jsme schopni zpozorovat i personální jedinečnost ostatních. V osobní lásce se dotýkáme této jedinečnosti v její nevýslovné existenci a

⁹⁷ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, přel. L. Hejdánek a J. Sokol, Praha 1990, str. 135.

⁹⁸ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 126.

⁹⁹ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 135.

¹⁰⁰ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 123.

¹⁰¹ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 127.

v působícím jádru, jež představuje její podstatný a nezrušitelný rozdíl také od nás samých. Smrt člověka, kterého milujeme takovou láskou a kterého poznáváme jako osobitého a nenahraditelného, nám může říci něco rozhodujícího ... Tam, kde je nám v lásce dána sama osoba ... se dotýkáme ontologického problému jejího vztahu ke smrti.“¹⁰²

Tuto souvislost smrti a personální lásky zdůrazňuje rovněž francouzský myslitel Gabriel Marcel. Také Marcel se domnívá, že smrt je nutno interpretovat primárně na základě zkušenosti smrti druhého, která má svůj základ v interpersonálních vztazích.¹⁰³ To, na čem především záleží, není naše vlastní smrt, nýbrž smrt druhého člověka, kterého milujeme. Marcel dokonce na jiném místě říká, že „propast, kterou otevírá odchod milované bytosti“, jej „děsí zcela jinak a hlouběji než nutnost“ jeho vlastní smrti.

T 22: „Když mi Brunschvicg vytkl, že připisuji vlastní smrti důležitost větší, než přiznává své smrti on, odpověděl jsem bez váhání: ‚To, na čem záleží, není moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme.‘ Jinými slovy: problém, jediný podstatný problém, je v konfliktu lásky a smrti.“¹⁰⁴

Landsberg při své analýze zkušenosti smrti dále zdůrazňuje, že tato zkušenost je podstatně odlišná od zkušenosti s umíráním, která jí zpravidla předchází. Zkušenost umírání je provázena vědomím, že druhá osoba stále existuje, i když je jakoby pohlcena tělesným děním probíhajícím v jejím organismu. Jakkoli se však umírající osoba jakoby ztrácí a ustupuje do pozadí za procesy v jejím organismu, stále je přítomná a příležitostně se může znovu projevit a v určitých – byť třeba jen vzácných – okamžicích s ní můžeme navázat kontakt slovem či pohledem. V každém případě je však převládající zkušeností umírání to, že tělesně organická stránka druhého trpí, a my s ním proto soucítíme.¹⁰⁵ Toto vitální soucítění, jakkoli může být bolestné, ukazuje, že zde máme stále co do činění s žijícím člověkem, který zůstává v dosahu naší sympatie a našeho porozumění.¹⁰⁶ Naproti tomu okamžik smrti je okamžikem zlomu, kdy „od nás živá bytost odchází“, kdy zakoušíme tajuplnou a nevratnou nepřítomnost druhé osoby.¹⁰⁷ V tomto okamžiku „se cítíme převedeni do cizího a chladného světa dovršené smrti“. Od tohoto okamžiku vitální soucit „jakoby trčí do prázdna a je jedním úderem zrušen tím, že si hlouběji uvědomíme, že tato bytost v jedinečnosti své osobnosti už tady není a že se už do tohoto těla nemůže nikdy vrátit.“¹⁰⁸ Tento „odchod“, „zmizení“ není jenom koncem života, nýbrž především zmizením osoby. Zkušenost smrti je v zásadě zkušeností tohoto nevratného zmizení a nevratné nepřítomnosti druhé lidské osoby.

Jak upozorňuje Landsberg, ve zkušenosti smrti před námi vyvstává úzké sepětí mezi událostí zániku organismu, který je v zásadě vitálního řádu, a zmizením osoby, která naopak náleží do personální dimenze. Z této souvislosti je zřejmé, že osoba zemřelého už nemůže být přítomná, protože již netrvá individuální životní proces, který byl podmínkou její přítomnosti. Přestože tedy smrt primárně zakoušíme jako nevratné zmizení lidské osoby, rozkladný proces smrti ve skutečnosti zasahuje živý organismus, jehož omezené trvání života zde dospívá ke

¹⁰² P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 127.

¹⁰³ G. Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, str. 82.

¹⁰⁴ G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost*, Praha 1998, str. 90.

¹⁰⁵ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 128.

¹⁰⁶ Srv. P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 132-133.

¹⁰⁷ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 128.

¹⁰⁸ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 128.

svému konci. Smrt druhé osoby znamená vědomí, že v těle, z něž vyprchal život, se tato osoba již nemůže realizovat.

T 23: „Osoba se stává nepřítomnou tímto zvláštním způsobem, právě v okamžiku, kdy vitální proces v daném organismu skončil ... Živé tělo se tu stává mrtvolou. Avšak mrtvola už není možným místem přítomnosti osoby. Sám pohled na mrtvolu neprozrazuje jen, že tu dospěl ke konci celkový vitální proces, vlastní jednomu individuu lidského rodu; poučuje zároveň, pokud v nás vyklíčila kategorie osoby, že osobní duch se v tomto těle už nemůže realizovat. V otevřených očích zemřelého zpozorujeme nejen konec života, nýbrž také ‚zmizení‘ duchovní osoby, která je přítomná ve výrazu živého obličeje. *Vidíme* dokonce, že osoba už *nemůže* být přítomna, protože individuální životní proces už neexistuje. Život v biologickém smyslu slova, právě když končí, ukazuje, že je nezbytným základem přítomnosti a uskutečnění personálního ducha v celku pozemského člověka.“¹⁰⁹

Ačkoli smrt tedy vlastně znamená konec organismu, to, co (přesněji: ten, kdo) se ztrácí, co (přesněji: koho) postrádáme, není tento organismus, ale osoba, jejíž nepřítomnost se stává zdrojem naší bolesti, která opět není tělesná, ani vitální, ale personální. „Existenciální problém“ smrti se „ukazuje v bolestném pomýšlení, že už není možné, aby osoba mrtvého s námi vstoupila ve spojení.“¹¹⁰ Smrt blízkého člověka je prožívána především jako *ničím nenahraditelná ztráta* konkrétní jedinečné a neopakovatelné bytosti, neodvolatelná a nezrušitelná nepřítomnost druhého.

Odkud však pramení tato bolest, která – jak jsme již řekli – nemá tělesný ani vitální základ, ale vyvěrá ze samého jádra lidské osoby a zasahuje ji? Landsbergova odpověď zní, že tato bolest a její intenzita jsou přímo úměrné stupni, v němž jsme se sami stali osobou, a niternému „vztahu mezi námi a osobou zemřelého.“ Tato bolest je možná právě a pouze „skrze osobní lásku, v níž byla tato zkušenost od začátku ponořena“. Rozhodující je, že jsme „s tím, který zde umírá“, vytvořili společenství. Podle personalistů osoba není izolované individuum, ale může existovat jen ve společenství jiných osob, bez nichž by se ani nikdy nestala osobou. Inter-subjektivita či inter-personalita není pouze nějaká přidaná vlastnost, nýbrž je to zcela základní, konstitutivní a bytostný rys lidské osoby jako takové. Podle Landsberga v samotné podstatě osoby tkví, že existuje ve vztazích, samota není slučitelná s povahou osoby, žádné personální já není bez jiného já, tj. bez Ty.¹¹¹ Tím, že se jakožto osoby spojujeme s druhými osobami v lásce, vytváříme jakési „my“, v němž činíme druhé svým způsobem součástí nás samých.

Ve zkušenosti smrti druhého však právě bezmocně přihlížíme, jak se toto „my“ rozpadá, a tento rozpad bolestně prožíváme. Rozpad tohoto společenství vnímáme takřka jako ztrátu části naší osoby, protože skrze interpersonální vztah se druhý stal součástí naší osoby, a jako ohrožení naší vlastní existence, neboť toto společenství vešlo do samotné její podstaty. Právě tato bolestná zkušenost rozpadu společenství, které je součástí naší vlastní osoby, však tvoří jádro zkušenosti smrti druhého.

T 24: „Jasně vědomí o nutnosti smrti je ... možné teprve skrze *podílení*, skrze *osobní lásku*, v níž byla tato zkušenost od počátku ponořena. Uzavřeli jsme společenství s tím, který zde

¹⁰⁹ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 128.

¹¹⁰ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 131.

¹¹¹ Srv. P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 111 a 146.

umírá, vytvořili jsme spolu s ním ‚my‘ ... Mé společenství s touto osobou se zdá být rozbito: ale tímto společenstvím jsem byl do jisté míry *já sám*, a v téže míře proniká smrt do nitra mé vlastní existence a právě tím se bezprostředně zakouší.“¹¹²

Bolestný osten spojený se smrtí druhého pramení z toho, že smrt způsobuje nenahraditelnou a nezhojitelnou trhlinu v řádu interpersonálních vztahů, z nichž je utkán vnitřní život osoby, že působí rozpad společenství, které má pozůstalá osoba potřebu uchovat, protože se stalo její bytostnou součástí. To však právě již není možné. V této nebezpečné ztrátě vztahů se pozůstalá osoba cítí opuštěná a bezmocná:

T 25: „Uchovat společenství s mrtvým znamená chránit svou vlastní existenci před rozpadem, protože toto společenství vešlo do její podstaty. Duch je tedy nucen nalézt skutečné řešení problému, aby toto společenství mohlo být znovu ustaveno. Takové řešení však, jak se zdá, právě nelze najít. Duchovní utrpení vychází z ohroženosti existence, která se tu ocitá v naprosté nejistotě, v nebezpečné ztrátě vztahů, opuštěna a bezmocná.“¹¹³

Právě tato specificky lidská zkušenost smrti založená na niterném vztahu osoby k osobě, v jehož důsledku smrt druhého způsobuje nezhojitelnou ránu a bolest, umožňuje člověku zakusit a nahlédnout vlastní negativitu smrti, přičemž tato zkušenost a toto nahlédnutí vede k podstatné proměně lidské osoby. Teprve v této zkušenosti vzniká skutečně prožité poznání toho, že i my sami musíme zemřít:

T 26: „Toto ‚my‘ a zároveň síla osobitosti tohoto nového bytí personálního řádu nás přivádí k prožitému poznání toho, že sami musíme zemřít. Sledujeme ‚my‘, které se právě rozpadá, tím že tento rozpad prožíváme až na samu mez ‚onoho světa‘; na okamžik se téměř dotýkáme atmosféry, která přichází ze země smrti, vcházíme do nejkrajnějšího odcizení, které brzo odebere milovanou osobu ze známé souvislosti s námi. Vzápětí jsme už zase zpět z říše temnot. Ale nesáhl po nás v tomto okamžiku velký chlad? Jsme ještě titíž? Budeme ještě titíž, když jsme jednou něco takového pocítili?“¹¹⁴

Otřes spojený se zkušeností smrti druhého je o to větší, že se nám právě v této plně prožité zkušenosti zároveň vynořuje velmi palčivé a zřetelné vědomí o nutnosti smrti, tedy i naší vlastní smrti. „*Obecná nutnost*, o níž tu jde,“ ovšem „není ani tolik logického jako spíše *symbolického* řádu.“¹¹⁵ Zemřelý „druhý představuje v této zkušenosti ... *všechny druhé*.“¹¹⁶ Nutnost smrti jakožto nevyhnutelnost naší vlastní smrti před námi v celé své tíži a závažnosti vyvstává právě v důsledku personálního vztahu s druhým, který je neodvolatelně nepřítomen. „K prožitému poznání toho, že musíme zemřít,“ nás přivádí právě toto „my“, které jsme utvořili s druhým, ve své personální osobitosti, a zkušenost rozpadu tohoto společenství.

Teprve v důsledku této zkušenosti tedy vzniká vědomí našeho bytí jakožto „bytí k smrti“. Landsberg tak proti Heideggerovi zdůrazňuje, že toto vědomí není záležitostí izolovaného pobytu, který se ve svém nejzazším osamění a odloučení od druhých vztahuje ke své vlastní budoucí smrti jako vždy přítomné možnosti nemožnosti všech možností, ale má svůj

¹¹² P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 131.

¹¹³ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 134.

¹¹⁴ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 129–130.

¹¹⁵ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 130.

¹¹⁶ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 130.

základ právě ve zkušenosti smrti druhého člověka, a je naopak založena „v možnosti osobní lásky, v níž jsme vyzvedáni ze své odloučenosti“.¹¹⁷ Tuto souvislost Heidegger není s to vidět proto, že ve své analýze redukuje vztahy pobytu k druhým na nevlastní a odcizené poměry v rámci neosobního „ono se“, aniž by vůbec věnoval pozornost autentickému spolubytí s druhými. Nedílnou součástí autentické lidské existence jsou však podle Landsberga také autentické interpersonální vztahy, v nichž nejsme druhými pouze rozptylováni a odváděni od svých vlastních možností, nýbrž v nichž dochází k prolamování a překonávání naší odloučenosti a osamělosti:

T 27: „Možnost proměny naší vlastní existence jako ‚existence k smrti‘ (*Sein zum Tode*) v důsledku zkušenosti smrti blízkého člověka, je založena právě v možnosti osobní lásky, v níž jsme vyzvedáni ze své odloučenosti ... v každém případě je význam takové zkušenosti na druhém tak hluboký, že proniká podstatně mou existenci a rozhodně nepatří jen do povrchu sociálního, do oblasti neosobního ‚se‘ (*man*).“¹¹⁸

Landsbergova analýza zkušenosti smrti druhého zároveň ukázala, že specificky lidský problém smrti vyvstává mimo jiné proto, že člověk je jedinečnou lidskou osobou, která je současně odkázána na svou tělesnou a organickou stránku. Jak již bylo také řečeno, smrt přitom znamená právě zánik organismu, tj. zánik oné základní podmínky přítomnosti lidské osoby, a tím i neodvolatelnou nepřítomnost, nevratné zmizení lidské osoby. Právě tento poměr personálního Já a tělesně-organické existence vysvětluje onu zvláštní skutečnost, že smrt pocítujeme jako něco vnějšího a cizího: Smrt pochází z jiné sféry, než je personální sféra lidského bytí, totiž ze „sféry života v tělesném smyslu, která je osobě původně *cizí* a je tedy v naší specificky lidské existenci něčím jakoby příšlým zvenčí.“¹¹⁹ Smrt není primárně záležitostí lidské osoby jako takové, tedy personální dimenze, nýbrž postihuje tu rovinu lidské bytosti, která je předpokladem možnosti její existence a uskutečnění.

Nakolik je ovšem lidská bytost víc než jenom organický život, než pouhá vitální existence, totiž právě osobou, ocitá se v jakémsi nepřekonatelném a nesmířitelném rozporu či napětí se smrtí. Jakkoli chápeme smrt jako nutnost, právě proto je v ní obsažen neodstranitelný osten: Smrt je něčím, s čím se člověk principiálně nemůže a nedokáže smířit, protože je něčím více než živým organismem, totiž jedinečnou lidskou osobou, která žije ve vztazích s jinými osobami. Pokud by člověk byl pouze živým organismem, pak by pro něj smrt nepředstavovala onen bolestný osten, neboť život by dále pokračoval v jeho rodu. Smrt blízkého člověka je však prožívána jako ničím nenahraditelná ztráta konkrétní jedinečné a neopakovatelné bytosti, neodvolatelná a nezrušitelná nepřítomnost druhého, právě proto, že nebožtík i pozůstalí jsou lidskými osobami. Proto k lidské smrti neodmyslitelně patří onen neklid, bolest, které nemůže zrušit žádná útěcha.

Podle Landsberga je to vposled tento nesmířitelný rozpor, vyjevující se ve vztahu lidské osoby ke smrti, který je zdrojem úzkosti ze smrti. Avšak Landsberg v tom na rozdíl od Heideggera spatřuje doklad toho, že lidská osoba je celým svým bytím orientována na přetrvání. Sama úzkost ze smrti podle něj paradoxně „vyjevuje, že smrt a nicota se protíví nejhlubší a neopominutelné tendenci naší bytosti.“¹²⁰ Právě tato nezrušitelná úzkost „by byla nepochopitelná, kdyby fundamentální struktura našeho bytí nebyla sama ze sebe orientována na přežití.“¹²¹ Proč tomu tak je? Řekli jsme, že osoba podle personalistů není daností, ale je

¹¹⁷ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 133.

¹¹⁸ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 133.

¹¹⁹ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 136.

¹²⁰ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 137.

¹²¹ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 137.

bytostně děním, přičemž sama sebe ustavuje, konstituuje či uskutečňuje. Tento proces činné sebe-konstituce osoby Landsberg nazývá personalizací. Proces personalizace by ovšem vůbec nemohl probíhat, pokud by v samém základu bytí osoby nedocházelo k aktu „kladení sebe sama a přitakání sobě“, jakési permanentní sebe-afirmace. Jak říká Landsberg, „v podstatě osoby, která ví o své jedinečnosti, nalézáme tendenci k přitakání této nehotové jedinečnosti, k přitakání a uskutečnění...“.¹²² Protože osoba je v zásadě nehotová a nachází se v neustálém procesu sebe-uskutečňování, které předpokládá její neustálé tvořivé vycházení směrem do budoucnosti, má tato sebeafirmace charakter důvěry či naděje ve vlastní budoucí bytí, jímž ještě nejsme, ale které máme jako osoba naplnit, abychom uskutečňovali sami sebe. Odtud pramení klíčový význam naděje pro život lidské osoby. Jak říká Landsberg, „budoucnost naděje je budoucností mé vlastní osoby, v níž se mám naplnit.“¹²³ Naděje je podle Landsberga zcela konstitutivní pro sebe-utváření osoby: „Naděje usilovně míří k bytí, k trvalé a pokračující aktualizaci lidské osoby.“¹²⁴

V souladu s tím Landsberg – ve výslovné polemice s Heideggerem – tvrdí, že nikoli úzkost, nýbrž naděje je konstitutivní orientací či postojem, který odpovídá této základní tendenci bytí osoby. Pokud filosofie existence popírá tento konstitutivní význam víry a naděje pro lidské bytí, pak je podle Landsberga spíše „filosofií proti existenci“.¹²⁵ Ať už je člověk pochopen jako osoba či jako pobyt či existence, jeho proces sebe-uskutečňování či stávání se sebou nemůže být vposled nesen rozpoložením úzkosti, ale vyžaduje orientaci naděje či víry. Pouhá úzkost bez víry či naděje člověka paralyzuje nebo se zvrhává v zoufalství, a tak hrozí, že spíše povede k rezignaci na uskutečňování sebe samého v personalizaci či stávání se sebou, nebo nanejvýš k démonickému vzdoru. Takovýto postoj je ovšem naopak výrazem negace základní tendence bytí osoby, resp. „negace osoby sebou samou“.¹²⁶ Zatímco naděje se vztahuje k bytí, úzkost sama o sobě či zoufalství se vztahují k nicotě.

T 28: „Úzkost před smrtí ... by byla nepochopitelná, kdyby fundamentální struktura našeho pobytu (Dasein) nebyla sama ze sebe orientována na přežití ... tak nám sama úzkost vyjevuje, že smrt a nicota se protíví nejhlubší a nepominutelné tendenci naší bytosti ... V základu bytí se odehrává akt *kladení sebe sama a přitakání sobě*. V podstatě osoby, která ví o své jedinečnosti, nalézáme tendenci k přitakání této nehotové jedinečnosti, k přitakání a uskutečnění... Naděje tvoří smysl našeho života a pokračuje v oblasti osoby v sebezpřitakání, které náleží k bytí vůbec: ‚Neboť naděje je nejvznešenějším plodem úsilí minulosti stát se budoucností a právě toto úsilí v pravém slova smyslu tvoří bytí a dodává mu skutečnosti‘ ... Budoucnost naděje je budoucností mé vlastní osoby, v níž se mám naplnit ... Naděje usilovně míří k bytí, k trvalé a pokračující aktualizaci lidské osoby ... Naděje je aktualizující tvoření ... naděje ujišťuje, ale ujišťuje tvořivým a odvážným pohybem celé existence. Analogickým způsobem se zoufalství vztahuje k nicotě.“¹²⁷

Podobným směrem míří také Marcelova implicitní polemika s Heideggerem. Marcel sice připouští, že svět a lidský život jsou uspořádány tak, že všude kolem sebe můžeme nacházet důvody k beznaději. Pak se smrt jeví jako pouhý přechod v nicotu a lze si myslet, že právě jako taková smrt poskytuje klíč k naší existenci, do níž jsme byli nepochopitelným způsobem vrženi a která se nám sama jeví jako nepochopitelná. Ale podle Marcela je možné dospět k hlubší reflexi a hlubšímu náhledu, v němž se nám takovýto postoj odhalí jako zdání, které jsme s to

¹²² P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 137.

¹²³ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 138.

¹²⁴ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 139.

¹²⁵ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 138.

¹²⁶ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 137.

¹²⁷ P. L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, str. 137–139.

odmítnout, a spolu s tím můžeme nahlédnout, že smrt nemá poslední slovo, resp. můžeme smrti upřít její poslední realitu.

T 29: „Tento náš svět je uspořádán takovým způsobem, že všude kolem sebe mohu nacházet všechny důvody k beznaději, vidět ve smrti obrácení v nic a žalostné slovo – klíč k nepochopitelné existenci, do níž jsem byl nepochopitelným způsobem vržen. Ale hlubší reflexi se tento svět jeví utvořen takovým způsobem, že si v něm mohu uvědomit svou schopnost toto zdání odmítnout a upřít smrti tuto její poslední a konečnou realitu.“¹²⁸

Marcel ostatně dává tuto schopnost upřít smrti poslední realitu do úzké souvislosti nejenom s nadějí, ale také s interpersonálními vztahy či s láskou mezi osobami. Právě tato láska potvrzuje existenci hlubšího smyslu, který nemůže zničit a popřít ani smrt. Naopak pouze lidský život, který nedospěl k uskutečnění autentických vztahů, pouze svět bez skutečné lásky může propadnout smrti.

T 30: „Je-li vůbec ve mně nějaká neotřesitelná jistota, pak tedy ta, že jedině svět opuštěný láskou může propadnout smrti, ale také, že tam, kde láska přetrvává, kde triumfuje nade vším, co směřuje k její degradaci, tam smrt musí posléze být definitivně poražena.“¹²⁹

Zde se dotýkáme nejhlubších bodů, v nichž se personalistické pojetí smrti rozchází s Heideggerovým existenciálním pojetím, a v nichž zároveň personalismus koriguje či doplňuje bílá místa heideggerovské existenciální analýzy. Můžeme říci, že tato bílá místa u Heideggera představuje nedocnění významu intersubjektivní pro lidskou existenci a naděje či víry jakožto nosné orientace ve vztahu k jejím budoucím možnostem. Vidíme, že tyto rozdíly vedou i k základním odlišnostem mezi personalistickým a Heideggerovým existenciálním pojetím smrti.

Ernst Tugendhat: Jen neumřít teď, až později

Další významný filosofický příspěvek k problému smrti, s nímž bych vás chtěl seznámit, představuje text *O smrti* od německého filosofa českého původu Ernsta Tugendhata.¹³⁰ Tento myslitel ve svých úvahách o smrti na jedné straně vychází z Heideggera, ale zároveň se s ním kriticky vyrovnává.¹³¹ Tugendhat v zásadě přejímá Heideggerův základní náhled, že konfrontace se smrtí nás svým způsobem staví před „život v celku“, resp. „otevívá otázku“ našeho „života v celku“.¹³² Přitom si ovšem klade otázku, proč v nás smrt vlastně vzbuzuje obavu nebo dokonce úzkost. Tugendhat vůči Heideggerovi namítá, že postuluje „úzkost ze smrti jako faktum, aniž by se ptal, čeho se lidé na smrti obávají“, a proč ji vůbec považují za něco špatného.¹³³ Není-li však tato otázka zodpovězena, pak nemůže být ani vyjasněno, „jakou úlohu sehrává smrt v lidském životě“.¹³⁴ Tugendhat sám považuje předpoklad, že úzkost je vposled úzkostí ze smrti samé, resp. z naší konečnosti za problematický. Podle Tugendhata nám

¹²⁸ G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost*, str. 103.

¹²⁹ G. Marcel, *Přítomnost a nesmrtelnost*, str. 90–91.

¹³⁰ E. Tugendhat, *O smrti*, přel. T. Matějčková, in: *Reflexe* 49 (2015), str. 89–109.

¹³¹ Jak Tugendhat sám přiznává, byla to právě Heideggerova analýza smrti v *Bytí a času*, která na něj učinila takový dojem, že se rozhodl v roce 1949 opustit Venezuelu a vydat se do Německa, aby se stal Heideggerovým žákem. Toto přání se mu sice splnilo, avšak je třeba hned říci, že se stal žákem velmi kritickým vůči svému učiteli. Tento ambivalentní postoj se projevuje i v jeho pojednání *O smrti*. Srv. T. Matějčková, „Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti“, in: *Reflexe* 49 (2015), str. 66.

¹³² Srv. T. Matějčková, „Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti“, str. 67.

¹³³ T. Matějčková, „Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti“, str. 74.

¹³⁴ T. Matějčková, „Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti“, str. 74.

úzkost nepůsobí sama okolnost, že život je konečný. Dokonce se domnívá, že by v nás úzkost mohl vzbuzovat spíše opak, totiž že bychom museli vést život bez konce.

Tugendhat v této souvislosti zmiňuje své náhodné setkání s jakýmsi starcem v jednom přístavním městečku v Chile. Tento starý muž mu vyprávěl, jak před několika lety vážně onemocněl a bál se, že zemře. Proto dal slib Bohu, že pokud ho zachrání a daruje mu ještě několik let života, tak mu postaví kostel. Bůh jej zřejmě vyslyšel, a tak muž nadále žil a stavěl. Tugendhat v tomto příběhu spatřuje cosi příznačného pro lidský postoj vůči vlastní smrti. Příběh chilského starce mu slouží jako ilustrace toho, že se neobáváme vlastní konečnosti, nýbrž děsí nás spíše vidina blízké smrti. Právě tváří v tvář blížící se smrti žádáme něco jako „šibeniční lhůtu“ či „odklad“. „Jen neumřít teď, až později“.¹³⁵ Tento požadavek zjevně není požadavkem nesmrtnosti.

Představa, že úzkost je vposled úzkostí ze smrti, v sobě navíc nese skrytý předpoklad, že život je za jakýchkoli okolností dobro, nebo přímo nejvyšší dobro a účel, zatímco smrt je naopak za všech okolností něco zlého. To však podle Tugendhata nejenže Heidegger nikde nezduodňuje, ale navíc tomu odporuje rozšířená zkušenost, kdy se život jeví jako natolik nesnesitelný, že si lidé přejí smrt, nebo dokonce dobrovolně ukončují svůj život. Tuto zkušenost Tugendhat spojuje speciálně s pocitem prázdnoty, zmaru či nesmyslnosti života. Z toho Tugendhat vyvozuje, že život je pro člověka spíše neutrální, a může se mu jevit jako smysluplný a naplněný, a pak je vnímán jako dobro, nebo jako nesmyslný a prázdný, a pak je vnímán spíše jako břemeno a zlo. Záleží tedy na každém člověku, jak se života chopí a jak ho naplní či nenaplní.

T 31: „Takovému pojetí odporuje rozšířená životní zkušenost, ... totiž zkušenost prázdnoty, zmaru. Život se může jevit nesnesitelným, aniž by byl zasažen něčím špatným, a sice natolik nesnesitelným, že si mnozí právě proto ... *prej*í smrt ... já se domnívám, že [život] je neutrální, že sám o sobě postrádá smysl a může se mi jevit jako naplněný stejně jako prázdný. Nyní ale záleží i na mně: jsem to já, kdo činí život smysluplným. A jestliže se mi to nedaří, shledávám život často ... nesnesitelným: někteří lidé pak upřednostňují smrt.“¹³⁶

Tugendhat tak téma smrti a úzkosti úzce spojuje s otázkou smyslu či smysluplnosti života. To, čeho se obáváme, či co v nás vzbuzuje úzkost, není vposled smrt sama, nýbrž spíše vyhlídka, že promarníme svůj život, že náš život nebude dostatečně smysluplný a naplněný. Nelze popřít, že vidina vlastní smrti činí tuto vyhlídku zvláště akutní a naléhavou, avšak to ještě neznamená, že vlastním zdrojem úzkosti je smrt sama.

To ovšem vrhá objasňující světlo na otázku, za jakých podmínek se nám smrt jeví jako zlo: podle Tugendhata se smrt jeví jako zlo tehdy, když nás právě hrozí zbavit příležitosti naplnit náš život a učinit jej smysluplným či smysluplnějším. Tato okolnost vysvětluje onen zvláštní fenomén, který Tugendhat ilustruje na příkladu chilského starce: že člověka neděsí ani tak smrt sama, jako spíše blízká smrt, a že člověk nežádá ani tak nesmrtnost jako spíše odklad:

T 32: „...neobáváme se smrti obecně, neobáváme se toho, že jednou zemřeme, ale toho, že zemřeme právě nyní. To znamená: bylo by špatné umřít právě nyní ... život není sám o sobě dobrem. Spíše lze nyní říci: smrt by byla špatná proto, že by mi odňala příležitost – poslední příležitost – učinit život smysluplný nebo smysluplnější. To by vysvětlovalo, proč nás tolik děsí brzká smrt, proč žádáme odklad. ‚Hlavně nezemřít teď, jen ne v této nesmyslnosti.‘ ... tato odpověď by zároveň obsahovala vysvětlení, proč zakoušíme blízkost této hrozby jako výzvu.“¹³⁷

¹³⁵ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 93.

¹³⁶ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 99–100.

¹³⁷ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 100–101.

Správně položená otázka ohledně smrti by tedy podle Tugendhata měla znít nikoli: „Proč se obáváme smrti?“, nýbrž: „Proč se obáváme, že brzy zemřeme?“¹³⁸ A Tugendhatova odpověď na tuto otázku zní: „Protože nás smrt připravuje o příležitost učinit život smysluplným nebo smysluplnějším.“¹³⁹ Jak již bylo výše zmíněno, Tugendhat v zásadě souhlasí s Heideggerem, že smrt – a zejména vidina blízké smrti – nás zvláště naléhavým způsobem staví před život v celku. Ve svém vztahu ke smrti – ke konci svého *života* – se ocitáme tváří v tvář svému životu. A takovéto konfrontaci skutečně můžeme rozpoznat, že náš život se ztrácí v nepodstatných možnostech, cílech či obsazích, čili že žijeme – jak by řekl Heidegger – neautenticky.

Pokud však přitom pociťujeme úzkost, pak podle Tugendhata tato úzkost není vyvolána smrtí samou, nýbrž spíše hrozbou, že náš život zůstane prázdným a nenaplněným. Nelze popřít, že tato hrozba se může stát zvláště naléhavou v perspektivě blízké smrti, ale to nic nemění na skutečnosti, že prázdnota, jež tuto úzkost vyvolává, není prázdnota smrti, nýbrž prázdnota života. To, co se jeví jako nesnesitelné, pak není ani tak smrt, jako spíše vyprázdňený, nenaplněný a nesmyslný život. Jak upozorňuje Tugendhat, dokonce se může stát, že se člověk v takové situaci smrti nejen neobává, nýbrž dokonce po ní touží.

Člověk se tedy podle něj může neobávat smrti, a to dokonce z různých, či přímo protikladných důvodů: Na jedné straně to může být z pocitu prázdnoty či nesmyslnosti života, kdy se život člověku jeví natolik nesnesitelným, že raději touží po smrti; na druhé straně to může být naopak díky vědomí, že člověk žil naplněný život. Tugendhat z toho vyvozuje závěr, že člověk, který žil smysluplný a naplněný život, a dosáhl pokročilého věku, může být smířen se smrtí a vlastně nemusí mít důvod se smrti obávat.

T 33: „... strach ze smrti může být pochopen tak, že se tváří v tvář možnosti budoucího nebytí zděsím toho, že můj život byl prázdný – což lze nyní pochopit také v tom smyslu, že jsem se ztrácel v nepodstatných obsazích ... Tato prázdnota není prázdnotou smrti, ale života, a není to pak smrt, co se nám zdá nesnesitelné, nýbrž život. V takovém případě se smrti neobáváme, ale toužíme po ní. Pocit zmaru tváří v tvář nesmyslnosti a zkušenost blízké smrti jsou tedy protikladné možnosti ... Mohou existovat různé důvody, proč se někdo neobává smrti, aniž by ji zároveň vyhledával: na jedné straně to může být určitý pocit, že mu nic nedává smysl, a na druhé straně právě pocit, že žil naplněný život. Jsou-li naše dosavadní úvahy správné, pak by člověk, který dosáhl určitého věku a který si zároveň uvědomuje, že žil smysluplný život, vlastně nemusel mít žádný důvod, aby se obával smrti.“¹⁴⁰

Tugendhatova kritika Heideggera neukazuje, že by Heideggerův existenciální pojem smrti a popis významu smrti pro lidský pobyt a pro volbu jeho možností byl zcela chybný. Heidegger velmi pronikavě analyzoval vztah k vlastní smrti tím, že jej uchopil z bytostných rysů pobytu, a zejména z jeho charakteru existence. Přitom nahlédl, jak nám vztah k vlastní smrti prostředkuje vztah k životu v celku, a se zvláštní naléhavostí nás staví před potřebu volby autentických možností. To, že vědomí vlastní konečnosti nás může vytrhnout z životní indiference a burcovat nás k volbě autentické existence, patrně nelze popřít. Spíše se opět potvrzuje, že Heideggerův existenciální pojem smrti je příliš jednostranný, a jeho odpověď po smyslu smrti je neúplná. Přestože sám kladl takový důraz na uskutečňování autentického bytí sebou, nakonec nepoznal vlastní důvod úzkosti, která není podle Tugendhata primárně vyvolána smrtí jako takovou, ale právě možností minout se svým autentickým bytím, promarnit

¹³⁸ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 103.

¹³⁹ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 103.

¹⁴⁰ E. Tugendhat, *O smrti*, str. 100–103.

svůj život a nenaplnit jej. Tak Heidegger zvláštním způsobem převrátil poměr mezi životem a smrtí a povážlivě vychýlil těžiště lidského bytí směrem k nicotě.¹⁴¹

Dvojí úzkost a dvojí smrt (K. Jaspers)

Stojí za pozornost, že podobné – ovšem poněkud diferencovanější – řešení problému úzkosti ze smrti podal již Jaspers. Toto řešení, které vychází z Jaspersova rozlišení mezi různými rovinami lidského bytí, totiž pobýváním a existencí, představuje jakousi střední pozici mezi Heideggerem a Tugendhatem (i když Tugendhatův text samozřejmě vznikl mnohem později). Jaspers totiž na jedné straně nepopírá, že existuje úzkost ze smrti, která znamená naprostou negaci pobývání. Dokonce říká, že nakolik jsme pobýváním, je pro nás úzkost v hrůze před nebytím, jak se nám vyjevuje v perspektivě vlastní smrti, nezrušitelná. Právě této nicotě a z ní vyplývající úzkosti se podle něj musíme vystavit a nesmíme si ji zakrývat nějakými konejšivými představami, a to ani náboženskými představami o vlastním přežití po smrti, abychom vůbec mohli zakusit smrt jako mezní situaci.

Jenže na rozdíl od Heideggera se Jaspers domnívá, že člověk může zakusit ještě jinou úzkost před nebytím, totiž před nebytím existence, jemuž lze propadnout navzdory bytí našeho pobývání. Tato úzkost je kvalitativně odlišná, zmocňuje se člověka vzhledem k možnosti jeho ztráty sebe sama, která právě znamená nebytí či nicotu na rovině existence. Jistota o vlastní existenci, již nabývá v této existenciální úzkosti, nicméně zároveň relativizuje úzkost ze smrti na rovině pobývání. Z této jistoty lze podle Jasperse nalézt i klid a smíření tváří v tvář smrti pobýváním. Podobně jako Tugendhat je Jaspers přesvědčen, že pokud se člověk uskutečňuje jako existence, jeho život se dokonce může stát natolik naplněným, že i vlastní smrt pozbývá své hrozivosti a člověk se s ní dokáže do jisté míry smířit. Na druhé straně teprve nebytí na rovině vlastní existence, tj. ztráta vlastního bytí sebou, pro nás činí biologickou smrt zcela bezvýchodnou a uvrhává nás do čirého zoufalství, takže nám nezbyvá, než si skutečnost smrti zakrývat.

T 34: „Pro vůli k pobývání je úzkost v hrůze z *nebytí* nezrušitelná a zůstává tím posledním, je-li pobývání naprosto vším ... Proti zakrývání této úzkosti pomocí představ o smyslové nesmrtnosti je třeba radikálně pojmout onu nicotu, která ve smrti trvá, pokud myslíme na smyslové pobývání. Pouze z této nicoty mohu nabýt jistoty pravé existence, která se zjevuje v čase, ale není časová. Tato existence zná jinou úzkost z nebytí, která se jí může zmocnit navzdory jejímu vitálnímu pobývání ... *Úzkost z existenciálního nebytí* tak má odlišnou kvalitu než úzkost z vitálního nebytí tu, že navzdory stejným slovům, ‚nebytí‘ a ‚smrt‘, která v obou případech užíváme, může vpravdě vládnout jen jedna úzkost. Jedině jistota, která naplňuje existenciální úzkost, může relativizovat úzkost pobývání. Z bytostné jistoty existence je možné ovládnout dychtivost po životě a nalézt klid před smrtí ... Teprve existenciální smrt však ... naplňuje výhled na biologickou smrt zoufalstvím: Zdá se, že je možný již jen život v zapomnětlivosti a zakrývání a prázdné nevědě ... Dychtivost po životě relativizuje existenciální úzkost, ničí existenci a vyvolává bezradnou úzkost ze smrti.“¹⁴²

Smysl smrti (V. Frankl)

Navzdory tomu, co bylo řečeno výše, že člověk jakožto osoba se ocitá v jakémisi nepřekonatelném a nesmiřitelném rozporu se smrtí a že smrt je něčím, s čím se člověk principiálně nemůže a nedokáže smířit, úvahy Ernsta Tugendhata a Karla Jasperse zároveň

¹⁴¹ Srv. T. Matějčková, „Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti“, str. 72.

¹⁴² K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 51–52.

ukazují, že smrt nemusí být chápána jako něco, co bere lidskému životu smysl. Dokonce se nám zde vyjevila úzká souvislost mezi životním smyslem a smrtí. S těmito filosofickými úvahami pozoruhodným způsobem konvenují a zároveň je doplňují myšlenky o smrti, jak se s nimi setkáváme v textech některých představitelů psychoanalýzy, zejména Viktora Frankla a Carla Gustava Junga. Jak bylo ostatně zmíněno výše, právě Frankl zdůrazňuje, že problém smrti je velmi úzce spojen s otázkou životního smyslu. Otázka smyslu života vyvstává zvláště naléhavě právě tváří v tvář lidské konečnosti a smrtelnosti. Otázka smyslu smrti a smyslu života jsou spolu neoddělitelně spojeny. Podle Frankla konečnost nejenže nemůže zpochybnit či zrušit smysl života, naopak konečnost je základem jeho smysluplnosti. Život by byl mnohem spíše nesmyslný, pokud by byl zbaven své konečnosti a trval by neomezeně. Pro smysl života jsou konstitutivní ireverzibilita, jedinečnost a jednorázovost, v nichž se právě manifestuje konečnost a jež jsou konečností podmíněny. Díky tomu, že jsme si vědomi smrti jako nepřekročitelné hranice svých budoucích možností, se ocitáme pod tlakem, abychom maximálně využili času svého života k uskutečnění svých možností, a každá situace je pro nás jedinečnou a neopakovatelnou příležitostí, jíž se máme chopit. A právě z uskutečňování takovýchto možností a příležitostí sestává celý náš život. Také odpovědnost, kterou neseme za náš vlastní život, dává smysl pouze vzhledem k této neopakovatelnosti, jednorázovosti a konečnosti. Konečnost tedy není jen pouhým bytostným znakem lidské existence, ale je přímo konstitutivní pro její smysl:

T 35: „Jedinečnost a jednorázovost jsou ... pro smysl života konstitutivní. V obou těchto podstatných momentech lidského života manifestuje se však zároveň konečnost člověka. Z toho musí být tato konečnost sama také něčím, co lidské existenci smysl dává a nemůže jí je brát ... Může smrt opravdu zrušit smysluplnost života? Naopak. Neboť co by se stalo, kdyby náš život nebyl konečný v čase, nýbrž časově neomezený? Kdybychom byli nesmrtelní, mohli bychom právem odsunovat každé jednání do nekonečna, nezáleželo by na tom vykonat je právě nyní ... Takto však, tváří v tvář smrti jako nepřekročitelné hranici své budoucnosti a ohraničení svých možností nacházíme se pod nátlakem, abychom využili času svého života a nenechali bez užitku projít kolem sebe jedinečné příležitosti, jejichž konečný souhrn pak tvoří celý život. Konečnost, pomíjejícnost je tedy nejen podstatný znak lidského života, nýbrž je také konstitutivní pro jeho smysl. Smysl lidské existence se zakládá na jejím ireverzibilním charakteru. Odpovědnosti člověka za život je možno proto rozumět jen tehdy, rozumí-li se její odpovědnost se zřetelem k pomíjejícnosti a jednorázovosti.“¹⁴³

Konečnost a fragmentárnost života tedy nijak nepopírají smysl života, ale jsou jeho podmínkou. Veškerý smysl se uskutečňuje navzdory této konečnosti, nebo spíše díky ní. Člověk má uskutečnit a naplnit svůj život a jeho smysl v čase, rozumí se: v omezeném a konečném čase. Naplnění života a jeho smyslu tak vždy předpokládá, že člověk počítá s koncem a bere na sebe svou konečnost. Proto smrt není třeba vylučovat ze života, smrt totiž patří k životu. Frankl přitom upozorňuje, že mezi délkou lidského života a jeho smysluplností neexistuje žádná přímá úměra. Stejně tak není možné smrt „překonávat“ předáváním a rozmnožováním života, jímž člověk domněle usiluje o své „zvěčnění“. Podle Frankla platí následující: Buď má život smysl – ale pak jej bude mít nezávisle na tom, jak je dlouhý či krátký, zda se rozmnožuje či nikoli – anebo smysl nemá – ale pak jej nezíská tím, že bude trvat déle nebo neomezeně dlouho, nebo se bude donekonečna rozmnožovat.

¹⁴³ V. Frankl, *Lékařská péče o duši*, str. 80–81.

T 36a: „Fragmentární charakter‘ života ... nijak neškodí smyslu života. *Nikdy nemůžeme dělat závěry z délky lidského života na jeho smysluplnost ...* Člověk má – v čase a v konečnosti – něco naplnit a ukončit, tj. vzít na sebe konečnost a počítat vědomě s koncem ... Není tedy vůbec nutné nějak vylučovat smrt ze života; patří přece docela právem k životu! ... *Bud' má život smysl; pak si jej podrží také nezávisle na tom, zda je dlouhý, nebo krátký, zda se rozmnožuje, nebo ne; nebo život nemá smysl, a pak jej nebude mít ani tehdy, kdyby trval ještě jednou tak dlouho nebo kdyby se mohl neomezeně rozmnožovat ...*

Frankl z toho vyvozuje, že život sám o sobě není účelem, že lidský život nikdy nemůže získat smysl pouze ze svého udržování či rozmnožování. Lidský život čerpá svůj smysl z jiných zdrojů či zřetelů, jež nejsou biologického rázu. Život získává smysl tím, že překračuje, transcenduje sám sebe – metaforicky vyjádřeno, nikoli do délky, nýbrž do výše, právě tím, že je zacílen k nějakému vyššímu smyslu, že tento smysl tvoří a uskutečňuje. Právě proto však nemůže být pouhou smrtí, tj. koncem života, tohoto smyslu zbaven.

T 36b: Z toho všeho jen znovu vidíme, že *život nemůže být nikdy sám sobě účelem, že jeho rozmnožování nemůže být nikdy svým vlastním smyslem*: daleko spíše nabývá svého smyslu teprve z jiných, nebiologických zřetelů. Tyto zřetele tvoří tedy transcendentní moment. Život transcenduje sebe sama nikoli v ‚délce‘ – ve smyslu svého vlastního rozmnožování, nýbrž ve ‚výši‘ – tím, že intenduje nějaký smysl.¹⁴⁴

Také Carl G. Jung spatřuje úzkou souvislost mezi otázkou smyslu života a smyslu smrti. Jung ovšem zasazuje smrt do kontextu individuálního procesu a vidí vztah ke smrti v konkrétnější souvislosti s různými fázemi lidského života. Jung rovněž připouští, že právě tváří v tvář smrti se zvláště naléhavě klade otázka smyslu lidského života. Zároveň ovšem upozorňuje na to, že smysl života se nám jeví velmi rozdílně podle toho, v jaké životní fázi se nacházíme či jakou životní fázi máme na zřeteli. Jinak se nám smysl života ukazuje v případě mladého člověka, který má život před sebou, který touží po naplnění smělých nadějí, usiluje o dosažení vzdálených cílů a tvoří budoucnost. Jinak se nám jeví v případě umírajícího nemocného či starého člověka. V prvním případě se zdá, že život má smysl, protože má cíl a budoucnost, zatímco v druhém případě jen nesmyslně ustává, protože dospívá ke svému konci.

Tato perspektiva ovšem přehlíží, že život není pouhým během, ale je spíše křivkou, která má v každé své fázi svůj cíl a smysl, a tomu odpovídají i požadavky kladené na člověka v rámci individuálního procesu. „Mladická touha po světě a životě“, touha po naplnění nadějí a „po dosažení vzdálených cílů je zřejmé spění života k cíli ... S dosažením zralosti a vrcholu biologického života, který se přibližně kryje se středem života, však spění života k cíli nikterak neustává“.¹⁴⁵ Ale zatímco před svým středem šel život vzhůru, „jde nyní dolů, neboť cíl teď“ – použijeme-li Jungovy metafory životní cesty – „neleží na vrcholu, nýbrž v údolí“.¹⁴⁶ Nejpozději v této fázi se člověk musí začít připravovat na smrt, a to nikoli jako na nesmyslný konec, ale jako na svůj vlastní cíl, na naplnění smyslu života.

Jung přitom zdůrazňuje, že ve všech fázích této cesty si člověk může klást do cesty překážky, v podobě paralyzující úzkosti či strachu, jež mu brání najít náležitý poměr k vlastnímu cíli. Existuje mnoho stárnoucích lidí, kteří mají strach ze smrti, ale stejně tak

¹⁴⁴ V. Frankl, *Lékařská péče o duši*, str. 82–84.

¹⁴⁵ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, přel. K. Plocek, Praha 1994, str. 108.

¹⁴⁶ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 108.

existuje mnoho mladých lidí, kteří mají „panický strach ze života, po němž přece tolik touží“.¹⁴⁷ Podle Junga zde dokonce panuje jakási přímá úměra: Právě mladí lidé, kteří se bojí života, resp. „mají infantilní odpor vůči normálním požadavkům života“, „trpí později právě tak silně strachem ze smrti“.¹⁴⁸ Stejně jako byl pro ně dříve „strach překážkou života, je teď bázeň překážkou smrti“.¹⁴⁹ A protože se člověk „při vzestupu zpozdil ze strachu před životem“, „právě kvůli tomuto zpoždění si teď činí o to větší nárok setrvat na výši, které dosáhl“.¹⁵⁰ Tím ale člověk zkostnatí, ustrne ve svém individuálním procesu a nedokáže „najít živoucí poměr k přítomnosti“.¹⁵¹ Jung ovšem zdůrazňuje, že „počínaje středem života živoucí jen ten, kdo chce s životem zemřít“.¹⁵² Jak již bylo řečeno, život druhé poloviny života totiž již neznamená „vzestup, rozvoj“, „životní rozmach“, nýbrž směřování ke konci, jenž je nyní cílem života.¹⁵³ Odmítat svůj konec tak paradoxně znamená odmítat život. Nechtít zemřít znamená totéž, co nechtít žít.

T 37: „Smrt je nám známa jako naprostý konec. Je to tečka, která bývá často kladena ještě před konec věty a po které následuje už jen vzpomínka nebo následné působení u druhých ... Tváří v tvář takové smrti se nám život stále jeví jako tok ... nikdy nevyvstává otázka po smyslu a ceně života naléhavěji a palčivěji než v okamžiku, kdy vidíme, jak poslední dech právě opouští dosud živé tělo. Jak rozdílně se nám jeví smysl života, když vidíme mladého člověka, usilujícího o vzdálené cíle a tvořícího budoucnost, a když nevládně nemocný nebo stařec s nevolí a bezvládně klesá do hrobu. Mládí – jak se nám zdá – má cíl, budoucnost, smysl a cenu. Dospět ke konci je však nesmyslně ustát ... Jako existuje spousta mladých lidí, kteří mají v podstatě panický strach ze života, po němž přece tolik touží, existuje snad ještě větší počet stárnoucích lidí, kteří mají týž strach ze smrti ... Avšak lidé jsou do té míry přesvědčeni, že smrt je prostě konec běhu, že člověku zpravidla vůbec nenapadne, aby také smrt chápal podobně jako cíl a naplnění, jak se to prostě dělá u účelů a záměrů mladého života, který směřuje vzhůru ... Počínaje středem života zůstává živoucí jen ten, kdo chce s životem zemřít. Neboť to, k čemu dochází v tajemné hodině životního poledne, je obrat paraboly, *zrození smrti*. Život druhé poloviny života neznamená vzestup, rozvoj ... životní rozmach, nýbrž smrt, neboť jeho cílem je konec. Nechtít svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít. Nechtít žít znamená totéž co nechtít zemřít.“¹⁵⁴

Jung se přitom dovolává toho, co označuje jako *consensus gentium*, jež má jasné pojetí smrti, která jsou „srozumitelně vyjádřena ve všech velkých náboženstvích světa“.¹⁵⁵ Podle Junga „lze dokonce tvrdit, že většina těchto náboženství představuje komplikované systémy přípravy na smrt, a to do té míry“, že se zde život paradoxně ukazuje především jako příprava „na nejzazší cíl“, tj. na smrt.¹⁵⁶ „Ve dvou největších živých náboženstvích, v křesťanství a buddhismu, se smysl existence naplňuje na jejím konci“.¹⁵⁷ To podle Junga dosvědčuje, že „obecně duši lidstva

¹⁴⁷ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 107–108.

¹⁴⁸ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 108.

¹⁴⁹ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 108–109.

¹⁵⁰ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 109.

¹⁵¹ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 109.

¹⁵² C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 109.

¹⁵³ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 109.

¹⁵⁴ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 107–109.

¹⁵⁵ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 110.

¹⁵⁶ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 110.

¹⁵⁷ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 110.

lépe odpovídá, když pohlížíme na smrt jako na naplnění smyslu života a na jeho vlastní cíl než na jenom nesmyslný konec“.¹⁵⁸ Jung se dokonce domnívá, že kdo se kloní k opačnému názoru, ten „se psychologicky izoloval a je v rozporu se svou vlastní obecně lidskou podstatou“.¹⁵⁹

Toto samozřejmě platí o životě, který vůbec dostal šanci, aby absolvoval svůj „běh“ a dospěl do druhé poloviny života. Jinak se situace jeví v případě mladého života, který byl násilně přerván, když teprve začínal spět vzhůru a kdy se zdálo, že před sebou má celou svou budoucnost. Zde lze sotva nahlížet na smrt jako na naplnění lidského života a daleko spíše se nám bude jevit právě jako nesmyslný konec. Tento dojem je o to silnější a oprávněnější, pokud ke zmaření lidského života došlo v důsledku zločinu zabití, vraždy, teroristického útoku, vojenské agrese, genocidy. V takových případech je obtížné – ne-li přímo nemožné – hledat ve smrti jakýkoli smysl. V tomto bodě se téma smrti protíná s tématem zla a viny, které problematice smrti propůjčuje novou temnou dimenzi. V samé podstatě zla je cosi absurdního a iracionálního,¹⁶⁰ co se principálně vzpírá rozumnému pochopení a čemu nelze připsat jakýkoli smysl. Ale i setkání s nesmyslným a neospravedlnitelným zlem je svého druhu mezní situací, kterou je třeba ustát a na kterou lze lidsky smysluplně reagovat, ať už bojem proti jeho nositelům, potrestáním pachatelů, projevy solidarity s oběťmi či pozůstalými, pietním připomínáním zemřelých či věrností jejich odkazu nebo úsilím o vytvoření podmínek, za nichž se sníží pravděpodobnost, že se podobné zločiny budou opakovat. A především se i takovéto mezní situace pro přeživší mohou stát katalyzátorem vnitřní proměny, procesu jejich osobního zrání či stávání se existencí. Samy zlé činy sice nemohou být odčiněny a ztráta jedinečných lidských osob nemůže být ničím nahrazena, ale přesto tak lze tváří v tvář nepochopitelnému zlu a jemu navzdory uchovat a stvrdit smysl života, a to i života, který byl nesmyslně zmařen, aniž se mohl dovést a naplnit.

¹⁵⁸ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 111.

¹⁵⁹ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, str. 111.

¹⁶⁰ Srv. P. Ricoeur, *Filosofie vůle, I: Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001, str. 34–35.