Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Disertační práce

Mgr. Ondřej Kvapil

Navždy zavřít oči: Husserl, Sartre a smrt

To Close One's Eyes Forever: Husserl, Sartre, and Death

Praha 2023

Školitel: prof. PhDr. Pavel Kouba

Mé díky patří Pavlu Koubovi za zpětnou vazbu, kterou mi při psaní poskytl, a Stele Chvojkové, bez které bych tento text nikdy nedokončil.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 24. září 2023 Mgr. Ondřej Kvapil v.r.

Abstrakt:

V předkládané práci se zabývám pojmem smrti u Husserla, jehož analýzy smrti ležely po dlouhá desetiletí stranou filosofických diskusí, a u Sartra, jehož analýzy smrti se v průběhu desetiletí dostaly na jejich periferii. Na pozadí tematických kapitol se nakonec zaměřím na starou tezi o nepochopitelnosti smrti, zproblematizuji ji a artikuluji ještě starší vztah mezi smrtí a myšlením. V první kapitole neusiluji o historickou analýzu geneze pojmu smrti v Husserlově fenomenologii ani o systematickou studii místa, které smrt zaujímá v jeho transcendentálním idealismu. Na základě nezřídka fragmentárních manuskriptů Husserlův pojem smrti rekonstruuji v jeho plasticitě, snažím se domyslet jej do jeho důsledků a pak také formulovat jeho implicitní předpoklady. Ve druhé kapitole se konfrontuji s mainstreamovým výkladem Sartra o smrti, podle kterého Sartre představuje fenomenologického epikurejce, a ukáži, že tento výklad obrací vlastní smysl jeho úvah naruby. Ještě předtím však reviduji kontext, ve kterém je Sartre dosud čten, osvobodím jej ze schematické komparace s Heideggerem a budu tvrdit, že v otázce smrti je Husserlovým dědicem. V závěrečné kapitole poté svou pozornost zaměřím na čtyři argumenty, které Sartre formuluje na podporu tvrzení, že smrt nelze pochopit ani myslet. Po diskusi obecných nevyřčených premis této teze *in concreto* jeden po druhém dekonstruuji Sartrovy argumenty, a tak předvedu nejen, že smrt myslet lze, ale také, co to znamená myslet na smrt.

Klíčová slova: Smrt, život, svět, myšlení, Husserl, Sartre

Abstract:

In the present thesis, I examine the concept of death in Husserl, whose analyses of death have stayed aside of philosophical debates for decades, and in Sartre, whose analyses of death have slowly ended up on the periphery of these debates. Against the backdrop of the thematic chapters, I will focus on the ancient thesis of the unthinkability of death, put it in question and finally, articulate an even more ancient relationship between death and thought. In my first chapter, I do not seek to provide a historical analysis of the genesis of the concept of death in Husserl's phenomenology, nor a systematic study of the place death occupies in his transcendental idealism. On the basis of the often fragmentary manuscripts, I strive to reconstruct Husserl's notion of death in its plasticity, attempt to think it through to its consequence, and then formulate its implicit presuppositions. In the second chapter, I confront the mainstream reading of Sartre on death, according to which Sartre represents an Epicurean among the phenomenologists, and show that this reading turns, in fact, the meaning of his analyses upside down. Before doing so, however, I will revise the context in which Sartre has been read so far, freeing him from the schematic comparison with Heidegger and arguing that regarding death he is Husserl's heir. In my final chapter, I will then turn my attention to four arguments which Sartre formulates in support of the claim that death cannot be understood nor thought. After discussing the general tacit premises of this claim, I will, *in concreto*, deconstruct Sartre's arguments one by one, thus demonstrating that death, indeed, can be thought, and also what it means to think about one’s death.

Keywords: Death, Life, World, Thinking, Husserl, Sartre

Obsah

Úvod 7

I. Nesmrtelnost, o kterou nikdo nestojí *(Husserl)* 13

1. Filosofické důsledky Husserlova pojmu smrti: Smrt jako světská údalost 15

A. Světská zkušenost smrti a smysl úmrtí 15

B. Faktum smrti a podstata smrtelnosti 21

2. Filosofické předpoklady Husserlova pojmu smrti: Smrt a čas 34

A. Subjektivita a smrt 33

B. Čas a smrt 37

II. Živého mě smrt nedostane *(Sartre)* 42

1. Sartre vs. Heidegger: Otevřený spor 48

2. Sartre a Husserl: Tiché spojenectví 55

3. Absurdnu tváří v tvář: Smrt vně subjektivity 63

A. Neočekávatelnost smrti 62

B. Absurdita smrti 66

4. Smrtelníkem mezi smrtelníky: Smrt v nitru subjektivity 76

A. Má smrt a druzí 73

B. Sartre vs. Epikúros 78

C. Svobodný smrtelník 88

III. Nepochopitelná…? *Smrt* 105

1. Smrt a myšlení 108

2. Myslet na smrt 114

„Svět se propadne, když upadneme do spánku. Svět se propadne, když zavřeme oči navždy.“

Hans-Georg Gadamer, *Das Sein und das Nichts*

Úvod

Koncem zimy roku 2020 naplno vypukla pandemie covidu, která značnou část světa paralyzovala na následující dva roky. Pandemie se pochopitelně stala globální událostí i ve světě filosofie a mnoho předních autorů napsalo texty, ve kterých se s ní pokusili vyrovnat. Jedním z prvních byl Jean-Luc Nancy. Ještě na podzim 2020 stačil vydat útlou knížku *Un trop humain virus*, která se nakonec také ukázala být jeho knihou poslední. V jejím závěru francouzský autor tvrdí:

> „Díky pandemii se znovu vynořila smrt, na kterou jsme již zapomněli: nikoliv ta, která je důsledkem známých nemocí, ani ta, která je zaviněna nehodami různého druhu, ani ta, která je způsobena teroristickými útoky. Smrt, která obchází všude a která proklouzne všem ochranným opatřením. […] Obecně můžeme říct, že pokud se smrt mohla zdát vzdálená, hlásí se již nějakou dobu znovu o svá práva, jak o tom svědčí úsměvný poprask, které je vyvoláván sny o životě prodlužovaném do neurčita.“[1]

O pár desítek stran dříve v téže knize pak můžeme číst:

[1] Jean-Luc Nancy, *Un trop humain virus* (Paris: Bayard, 2020), s. 93-94. Citát uvádím ve svém překladu, stejně jako všechny další citáty francouzsky píšících autorů v tomto textu.

> „Má svoboda mi nepatří, to spíše já patřím svobodnému vynalézání všeho toho, co se mi ještě může přihodit, co ještě mohu vykonat a co ještě mohu cítit, dokud jsem stále ještě naživu. Má smrt mou svobodu nezavršuje: zjevuje spíše, že je tu vždy ještě něco jiného než pouze to, co je mé, něco, smíme-li to říct, co leží *mimo*.“[2]

Tyto řádky, které Nancy svým čtenářům adresuje v době, kdy Evropa čelila druhé vlně nárůstu nakažených, mohl klidně napsat již Sartre pro kapitolu „Má smrt“ ve své *Bytí a nicotě*. Koncem zimy roku 2022 vypukla válka na Ukrajině a stránky kapitoly „Má smrt“, na které se po dlouhá desetiletí spíše prášilo, najednou působí svěže jako v roce 1943.

Sartrovi je téměř v každé filosofické monografii o smrti věnována kapitola a téměř každá antologie z filosofických textů o smrti cituje úryvky z *Bytí a nicoty*. Ústřední teze Sartrových úvah o smrti najdeme rovněž v základech významných textů od Levinase, Ricœra, Derridy a dalších. V současných filosofických diskusích však tyto úvahy leží na periferii zájmu, a to přestože otázka smrtelnosti se diskutuje velice široce. Domnívám se, že jsou pro to v zásadě dva důvody. Za první z nich si Sartre může sám. Svůj nejslavnější výklad o smrti v *Bytí a nicotě* totiž stylizuje spíše jako kritiku Heideggera než jako samostatný výklad. Tato kritika se nadto míjí svým cílem, protože Sartrovi vlastní vtip celé Heideggerovy analýzy uniká. Sartrův výklad z toho důvodu většinou slouží buď jako fackovací panák pro Heideggerovy příznivce, anebo jako bič na Heideggera jeho odpůrcům. Jejich vlastní filosofický potenciál dnes rozvíjí málokdo. Druhý důvod postupné marginalizace Sartrova příspěvku do filosofické diskuse o smrti úzce souvisí s tím prvním. Na základě snahy co nejostřeji vykontrastovat Sartrovu pozici vůči té Heideggerově se postupně etablovala výkladová teze, podle které Sartre fenomenologickými prostředky rehabilituje dávný Epikurův argument o smrti. Toto čtení Sartra jistě může být inspirativní pro životní praxi, pro teoretickou práci je však značně neplodné. Kam dále totiž rozvíjet úvahy o smrti, jejichž závěrem je, že smrt je pro nás ničím?

Při bližším pohledu se ovšem ukáže, že se epikurejské čtení, které hájí přední Sartrovi komentátoři, opakovaně dostává do sporu nejen s intencí Sartrových textů, ale také s jejich literou. Otázkou se proto stává, co vlastně nám Sartre chce o smrti říct a co

[2] Tamtéž, s. 64.

se od něj můžeme naučit. Na tyto otázky odpovím čtením, které předkládám. Předtím ale ještě redefinuji kontext, ve kterém byl Sartre o smrti čten dosud. Ukážu, že mimoběžnost Sartrovy kritiky Heideggera nespočívá pouze v neporozumění, nýbrž především v mimoběžnosti základních premis, se kterými oba autoři k analýze smrti přistupují. Dále přitom ukážu, že Sartre vůči Heideggerovi *de facto* hájí pozice husserlovské fenomenologie. Husserlovy vlastní úvahy o smrti, které se nacházejí v Husserlových pracovních manuskriptech, Sartre pochopitelně neznal. My je ale dnes již známe. Dříve než se dostanu k Sartrovi, se proto podívám na Husserlovy analýzy smrti, které ležely stranou filosofických diskusí o smrti po celé dvacáté století.

Pokud jde o otázku smrti, Husserl byl po dlouhou dobu znám především díky své tezi o nesmrtelnosti transcendentální subjektivity z druhé knihy *Idejí* a korelativní tezi o nekonečnosti subjektivního času z knihy první. Ještě za Husserlova života obě tyto teze přesvědčivě zpochybnil právě Sartre ve své *Transcendenci ega*. Husserlův pojem smrti se začal vynořovat až po Husserlově smrti samotné z jeho pozůstalosti. Nejprve velmi pomalu a víceméně jen v náznacích, především v pracovních materiálech ke *Krizi evropských věd*, v analýzách k pasivní syntéze a v manuskriptech o času z Husserlovy chaty v Bernau; naplno až v tomto století spolu s úplným vydáním Husserlových pozdních analýz času, tzv. manuskriptů C, a čtyřicátým druhým svazkem *Husserlian* nesoucím název *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Vyšlo přitom najevo, že Husserlův příspěvek do debaty o smrti je podobně obsáhlý jako příspěvky mnoha z jeho pokračovatelů, jejichž texty o smrti jsou považovány za integrální součást jejich děl. Husserl se na smrt dívá z mnoha různých stran, přičemž směrodatná vždy zůstává – zcela v intencích jeho metody – dvojí perspektiva: smrt je zkoumána jednak jako zvláštní událost, ke které dochází v objektivním světě a jejíž smysl je také konstituován na pozadí světa, jednak jako mezní stav, do kterého dospěje subjekt. Řečeno přímočařeji, ve svých úvahách o smrti si Husserl klade dvojí otázku: jakým způsobem pro nás smrt nabývá svůj smysl, dokud jsme ještě naživu; a co se s námi vlastně stane, když smrt přijde. V husserlovském bádání je také těmto úvahám v posledních letech věnována značná pozornost, zejm. v širším kontextu zkoumání tzv. mezních případů subjektivity, kam Husserl smrt řadí spolu s narozením, úplným bezvědomím či bezesným spánkem. Mým záměrem ovšem není předložit historickou studii o genezi, kterou pojem smrti v Husserlově fenomenologii prodělává, ani studii systematickou o místě, které smrt zaujímá v Husserlově transcendentálním idealismu. Budu se spíše ptát, co se od Husserla,

jehož práce o smrti ležela tak dlouho ladem, můžeme filosoficky naučit. Jinými slovy, budu se ptát po důsledcích, které z Husserlova pojmu smrti plynou, a po předpokladech, o které se tiše opírá.

Sartra a Husserla spojuje přesvědčení, že náš vztah ke smrti – neboli krátce, naše smrtelnost – není podstatným, nýbrž pouze biologicky a empiricky podmíněným rysem naší subjektivity. Toto přesvědčení je odlišuje od takřka všech významných autorů, kteří o smrti ve dvacátém a jednadvacátém století psali a píší. Toto přesvědčení je také mylné. Ve vztahu k Husserlovi je již ve dvacátých letech minulého století podrobil implicitní existenciálně-ontologické kritice Heidegger a později v letech šedesátých explicitní imanentní kritice Derrida. Ve vztahu k Sartrovi je zpochybnil Levinas, který Sartrovu tezi o vnějškovosti smrti radikalizoval a ukázal, že pojem nitra je beze vztahu k ní nemyslitelný. Znamená to tedy, že se chci s těmito autory znovu vydat do slepé uličky, anebo že je chci znovu kritizovat z pozic, které byly již zformulovány přede mnou. Ani jedno, ani druhé. Jistá slepota pro jeden podstatný rozměr otázky smrti, kterou Husserl se Sartrem sdílejí, je totiž zároveň činí citlivější a vnímavější vůči jinému podstatném rozměru této otázky. Odmítají-li oba smrtelnost myslet jako ontologický rys subjektivity či existence, musí oba nevyhnutelně myslet smrt jako fenomén světa. Oba proto vidí jasně, že ze světa získáváme explicitní pojem smrti, že ve světě smrti čelíme a že ve světě nakonec také umíráme; ve světě, ve kterém nikdy nejsme sami a který je proto plných mrtvých, již když se do něj narodíme, ve kterém druzí umírají po celou dobu našich životů a ve které sami zemřeme před zraky druhých. Husserla se Sartrem spojuje základní intuice, že smrt nacházíme ve světě, který obýváme společně s druhými, aby nás právě o tento svět a vše, co skýtá, později připravila. Závěry, ke kterým na této linii uvažování dospívají, zůstávají přitom nedotčeny podceněním ontologického významu smrtelnosti, kterého se oba dopouštějí. V kapitolách jim věnovaných proto nejprve rozvinu pozitivní rozměr jejich úvah, abych následně v kapitole třetí zformuloval kritiku jiného druhu než moji předchůdci.

Sartrovo uvažování o smrti ústí v závěr, že smrt pochopit nelze. Tato teze vůbec není nová. Závěr, že smrt nelze myslet, je spíše evergreenem filosofického přemýšlení o smrti od Augustina po pozdního Derridu. I stran této teze zůstává Sartre ve stínu jiných, zejm. svých vrstevníků Levinase a Jankélévitche. Na rozdíl od nich jí také ve svých textech o smrti nevěnuje příliš mnoho prostoru, spíše ji jaksi mimochodem dává k dobru. Přesto se teze o nepochopitelnosti smrti objevuje zase a znovu napříč desetiletími na

klíčových místech jeho úvah o smrti. Sartre – který přiznal, že je pro něj snazší a přirozenější si představit smrt svých o třicet let mladších přátel než svou vlastní[3] – projevil také mimořádnou vynalézavost ve hledání argumentů na podporu této teze. V jeho textech můžeme identifikovat rovnou čtyři. V závěrečné kapitole tohoto textu proto nejdříve formuluji obecné a nevyřčené premisy, které se za starou tezí o nepochopitelnosti smrti skrývají a poté *in concreto* – jeden po druhém – zpochybním Sartrovy argumenty. Na závěr tak dám odpověď na otázku, kterou jsem sám nechal na začátku nevyřčenou: proč vlastně o smrti přemýšlet a psát?

[3] Jean-Paul Sartre, *Les mots* (Paris: Gallimard, 1964), s. 159.

I.

Nesmrtelnost, o kterou nikdo nestojí

Husserl

Husserlovy úvahy o smrti,[4] které si beru za své východisko, nejprve shrnu do tří základních tezí.

(1.) Smrt představuje jedinečnou událost našeho světa, protože veškeré naše vědomí světa ukončuje. Svou vlastní smrt proto nikdy nemohu na tomto světě zažít, a dokud jsem sám naživu, zažívám pouze smrt druhých. Vychází-li Husserl při svých

[4] Ve svém publikovaném díle Husserl problém smrti ohlašuje v § 61 *Cartesianische Meditationen* (Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* I (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973) a označuje jej – spolu s problémy narození a živočišné střídy generací – za problém „vyšší dimenze", aby vzápětí dodal, že právě proto se „ještě dlouho nebude moci stát pracovním problémem" (*Husserliana* I, s. 169). Tím se ovšem stává již rok poté, v květnu 1930, a pro Husserla jím zůstane až do roku 1934, kdy začíná pracovat na manuskriptech, ze kterých vznikne *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften* (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana* VI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954), přičemž příležitostně se k němu bude vracet až do konce života. Pracovním problémem je smrt Husserlovi zejm. v souvislosti s fenomenologickými výklady konstituce vnitřního vědomí času, ke kterým se v letech 1929-1934 potřetí a naposledy vrací. Proto se také mnohé z klíčových textů k otázce smrti nachází ve slavných a v posledních letech konečně v úplnosti dostupných *C-Manuskripte* (E. Husserl: *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien* VIII (Dordrecht: Springer, 2006). V tomto kontextu smrt vystupuje jako mezní stav (*Limesfall*) subjektivity a stává se tak pro Husserla jedním z tzv. *Randprobleme*. Těmto problémům věnuje Husserl poté řadu paralelních samostatných zkoumání. Tyto manuskripty, kde je téma smrti rozpracováno z různých stran a v největším detailu, jsou k dispozici v relativně nedávno vydaném 42. svazku *Husserlian* (Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Husserliana* XLII (Dordrecht: Springer, 2014). V tomto svazku je nadto zahrnut zvláštní, byť věcně úzce související, okruh textů, ve kterých je smrt pojednána jako jedna z „nejvyšších a posledních otázek" (Husserl, *Cartesianische Meditationen,* § 59, s. 165). Pro svou eticko-teologickou perspektivu mají ale tyto texty pro náš záměr spíše okrajový význam. Svůj systematický základ poté manuskripty věnované smrti nachází především v té podobě transcendentální fenomenologie, která je programově podána v *Cartesianische Meditationen*. Jedním z motivů, které obrátily Husserlovu pozornost k problému smrti, byla bezpochyby četba Heideggerova *Sein und Zeit* v letech 1927-1929. Husserlovy úvahy o smrti nicméně nepředstavují – a ani představovat nemohou – implementaci heideggerovských prvků do vlastní verze fenomenologie, ale jsou spíše rozvinutím základní teze, která je vyslovena již v § 23 druhé knihy *Ideen* (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. *Zweites Buch*. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana* IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), a náhledů, ke kterým Husserl dospívá již v prvních textech, kde se tématu smrti dotýká a které spadají do téže doby.

úvahách o smrti z této teze, nijak také nevybočuje z dlouhé tradice uvažování o smrti, která se táhne, koneckonců, až k Epikúrovi.

(2). Smrt nezasahuje naši čistou subjektivitu, kterou můžeme uchopit ve fenomenologické reflexi. Mé čisté Já bude tudíž trvat i po mé smrti. Je tomu tak proto, že má transcendentální subjektivita – mé čisté Já se svými intencionálními akty – je podmínkou možnosti vědomí světa, ze kterého smrt přichází. Tuto tezi Husserl předjímá již v § 81 první knihy *Idejí*, když mluví o nekonečném prožitkovém proudu a označuje jej za „pravé absolutno," aby ji následně otevřeně vyslovil v § 23 knihy druhé. Tuto tezi také neopouští až do úplně poslední fáze svého díla, jak dosvědčují pracovní manuskripty ke *Krizi evropských věd* – a ani ji opustit nemůže, protože je nutným důsledkem jeho transcendentálního idealismu samého. Tato, na první pohled kontroverzní, teze ovšem není žádným výstřelkem Husserlovy fenomenologie, ale nachází svůj filosofický předobraz např. již v Leibnizově *Monadologii*.

(3.) Smrt zasahuje světskou konkretizaci naší subjektivity: naše lidské, osobní a vtělené, Já. Každý z nás pak, píše Husserl na různých místech svých manuskriptů, na tomto světě umírá „nutně" a „nevyhnutelně." Sám přitom nemá potřebu tento, zdánlivě samozřejmý, závěr jakkoliv problematizovat.

V následujícím nebudu postupovat tak, že bych postupně komentoval jednotlivé texty, ve kterých se Husserl s problémem smrti vyrovnává a které se ve své většině orientují na specifické obtíže Husserlovy transcendentálně fenomenologické pozice. S oporou v poměrně početných tematických manuskriptech zrekonstruuji Husserlův pojem smrti a dále jej rozvinu, neboli do konce domyslím důsledky, ke kterým nevyhnutelně vede, a vyzvednu tiché předpoklady, na kterých stojí.

1. Důsledky Husserlova pojmu smrti

A. Smrt a zkušenost

Základní zkušeností se smrtí jako s událostí našeho světa[5] je smrt druhého. Až na základě této zkušenosti také teprve mohu předjímat smrt vlastní. Na jakých předpokladech takováto zkušenost spočívá a jaký je z ní vzcházející smysl smrti?

Zkušenost smrti druhého v první řadě předpokládá společný svět, ve kterém se s druhým mohu setkat a ve kterém také k úmrtí druhého dochází. V tomto světě jsou mi druzí již přítomni a spolu s nimi i všechny předměty, které tento svět skýtá, a všechny události, které se v něm odehrávají, jako předměty a události sdílené, či sdělitelné – mezi nimi i úmrtí druhých. S druhými nicméně mohu sdílet společný svět pouze, je-li druhý s to vstoupit do světa mé vlastní soukromé zkušenosti – světa primordiálního Husserlovou terminologií – a v něm být přítomen právě jako druhý. Druhý jako mé *alter ego* mi však může být přítomen pouze ve svých tělesných aktech, ve kterých jsem s to identifikovat projevy subjektivity, která je analogická mé subjektivitě vlastní. Něčeho takového ale opět mohu být schopen pouze, pokud již předem sám sebe zakouším jako Já, které vládne ve svém těle jako centru své světské zkušenosti. A především – jako nutná podmínka toho všeho – musím být bytostí, která je nadána vědomím, neboli v mém vtěleném Já se musí konkretizovat transcendentální subjektivita, které se svět ve všech svých významových vrstvách a se vším, co nabízí, teprve vůbec může jevit. Neztratila se nám však smrt hned na samém začátku? Nikoliv, pouze jsme naznačili, jak komplexní systém předpokladů již musí být ve hře a jak komplexní horizont smysluplné zkušenosti již musí být otevřen, abychom se se smrtí jako událostí světa vůbec mohli setkat. Smrt je, husserlovsky řečeno, vysoce fundovaný fenomén. Jak je nyní na základě úmrtí druhého konstituován její smysl?

[5] Husserl sám smrt výslovně charakterizuje jako *Weltvorkommnis* či *Ereignis in der Welt des Menschen*. Srov. zejm. *Husserliana* XLII, Text Nr. 1 [*Geburt und Tod als Weltvorkommnise und in ihrer transzendentalen Bedeutung für die Konstitution einer Welt. Die Limesfälle „Urschlaf", traumloser Schlaf" und „Ohnmacht"*] a Text Nr. 4 [*Die Welt des Menschen in ihrer Konstituierheit aus Kritik und Praxis und in ihrer Bezogenheit auf Wachen und Schlafen. Geburt und Tod als Vorkommnisse in der konstituierten Welt*].

Smrt je koncem lidské existence na světě. Druhý, se kterým jsem svět obýval, již není ve světě nadále přítomen. Ovšem, druhý mi není ve světě nikdy přítomen jako on sám, jako sám sobě ve svých prožitcích přítomný subjekt – tak může být přítomen pouze sobě samému. Druhý mi však může být přítomen v projevech těla, kterému vládne, ve svých výrazech a ve svých činech, díky kterým se do něj mohu vcítit a jako druhého jej zakoušet. A právě s tím je příchodem smrti konec. Jistě, ve světě může zůstat přítomno tělo zemřelého, jeho „ostatky", ale v tomto „těle" se již nadále nemanifestuje subjektivita, která prožívá sebe samu. Ze smrti se druhý také nemůže probrat jako ze spánku: nemůže se probrat zpět ke svému bdělému životu tak, že by se procitnutím opět nalezl v přítomném světě tím, že by oživil vlastní světskou minulost a opět převzal cíle, které ve světě sleduje. Tento život smrtí definitivně končí. Jaký je však smysl tohoto konce samého?

Je-li smrt koncem přítomnosti druhého ve světě, nemůže být tento konec sám pochopen jinak než z jeho absence. Avšak druhý, jehož neodvolatelnou absenci ve světě pociťuji, je již „po smrti": jeho absence samotná, jakkoliv bolestně ji mohu prožívat, tímto koncem není. Abych nicméně mohl nezrušitelnou absenci druhého ve světě zakoušet, a příp. také jeho přítomnost postrádat, musím si zároveň podržovat vzpomínku na jeho bývalou přítomnost v tomto světě, která je již nenávratně ztracena. Sám konec existence druhého – jeho úmrtí – pro mě poté vystupuje jako sám moment přechodu mezi přítomností druhého ve světě a jeho trvalou absencí: jako moment jeho odchodu ze světa. Tento odchod se může již delší či kratší dobu připravovat, může se více či méně naléhavě ohlašovat, může již být očekáván jako nevyhnutelný, druhý může „mít smrt v očích", může již dokonce „ležet na smrtelné posteli" – to vše je tím, co běžně nazýváme „umíráním", ale o smrt samotnou se nejedná. Tu představuje až moment odchodu ze světa sám: ten jediný moment, ve kterém se v čase kontinuálně konstituovaná existence druhého jako existence jedinečné osoby ve společném světě, uzavírá a ve kterém druhý tento svět opouští. Moment jednoho a téhož časového kontinua, které s druhým sdílím a ve kterém také mohu jeho úmrtí prožít. Smrt, o které mi podává svědectví úmrtí druhého, představuje moment objektivního času, ve kterém subjektivita vyhasíná.

Stává-li se mi smrt jako událost světa zjevnou pouze, pokud si ve vzpomínce podržuji toho, kdo již ve světě sám není, abych teprve na základě jeho nezrušitelné nepřítomnosti spatřil ve smrti moment jeho odchodu ze světa, pak pro mě moje vlastní smrt může nabýt svůj smysl pouze *per analogiam* – a jako takovou ji také očekávám. Co

tedy v příchodu smrti, kterou mám v úmrtí druhého názorně před očima, očekávám? Subjektivita druhého vyhasla: již se ve světě skrze jeho tělo dále neprojevuje a toto tělo samo pozbylo známek života. Uzavřel se snad druhý plně ve své subjektivitě do sebe, „stáhl se ze světa“, či snad „odešel v jiný svět“? Ať je tomu jakkoliv, pro tento svět je druhý nadobro ztracen. Očekávám-li příchod smrti, jakou ztrátu mohu očekávat? Především mohu očekávat ztrátu svého těla. Tu nám úmrtí druhého demonstruje velice sugestivně. Se ztrátou svého těla a jeho počitků mohu rovněž očekávat ztrátu přítomného světa, který je mi ve vnímání dán. Ztratím-li ve vnímání přítomný svět a vlastní tělesnou přítomnost v něm, mohu pochopitelně také očekávat ztrátu všeho, co by mi tento svět v budoucnosti ještě mohl nabídnout, a všech svých možností, kterých bych se v něm mohl chopit. Uzavře mne tedy snad moment smrti zcela do vlastních vzpomínek, abych v nekonečné kontemplaci procházel již prožitý život? Nikoliv. Stejně tak dobře mohu očekávat ztrátu celé své dosud podržované a ve vzpomínce oživované minulé světské existence a všech událostí k ní se vážících, protože se ztrátou těla ztratím veškeré afekce, které by mou minulost mohli asociativně oživovat, a se ztrátou všech svých možností také jakoukoliv motivaci, na základě které by má minulost byla podržována. Ztratím-li však svou tělesnou přítomnost ve světě, veškerou budoucnost, kterou mohu očekávat, a celou svou dosud podržovanou minulost, ztrácím celý svůj individuální osud. Očekávám-li příchod smrti jako moment svého odchodu ze světa, mohu očekávat úplnou ztrátu svého osobního Já. Může ze mě poté zůstat něco, co by se „stáhlo ze světa“, či „putovalo jinam“?

Opouštím-li ve smrti svět a přitom ztrácím své osobní Já, má-li cokoliv ze mě zůstat smrtí nedotčeno, musí to být něčím, co se mým světským Já nevyčerpává: něčím principiálně „mimosvětským“. Má-li ale toto „něco“ zároveň být přístupné odpovídající evidenci, musí to být něco, co do své vlastní danosti a smyslu svět nepředpokládá; něco, co si naopak fenomén světa a mé osobní Já v něm samy od sebe vyžadují. Něčím takovým je pro Husserla transcendentální subjektivita jako universální struktura egoity vůbec. Transcendentální subjektivita jako podstatná struktura mých prožitků a transcendentální Já jako jednotící pól jejich proudu jsou nutným předpokladem veškerého mého vědomí světa a mé osobní konkretizace v něm. Má transcendentální subjektivita se mi podle Husserla stává přístupnou v reflexi na vlastní akty, ve kterých svět prožívám, a jako taková se ukazuje jako na konkrétním průběhu mé – vnější i vnitřní – světské zkušenosti nezávislá. Očekávám-li nyní příchod smrti jako událost, která se odehrává ve světě a pohlcuje mé světské Já, poté mé čisté Já mé čisté subjektivity zůstane ušetřeno. Avšak

čeho si poté toto Já – čisté vědomí samo – bude vlastně vědomo? Odpověď je jednoduchá: vůbec ničeho. Ztrácím-li vědomí svého na pozadí světa prožívaného individuálního osudu a vědomí světa samého jako jeho horizontu je rovněž ztraceno, mé transcendentální Já se ze světa „stahuje". Znamená to ale, že se „uzavírá do sebe" v aktu čistého sebe-vědomí, pokud se jej ztráta světa netýká a z principu týkat nemůže? Transcendentální Já jako jednotící pól prožitkového proudu si může být sebe samého vědomo pouze ve svých intencionálních aktech. Vykonává však čisté Já nějakou „mimosvětskou" aktivitu? Nebude-li již toto Já disponovat svým tělem, nebude již ničím nadále afikováno. Všechny jeho přítomné imprese tak ztratí veškerou svou kvalitu. Ztratí-li ale přítomné imprese svou kvalitu, nemohou také již asociativně probouzet imprese minulé a čisté Já nebude moci již nic nadále retencionálně podržovat. Rozpadne-li se ale asociativní syntéza, nemůže být také již nic nadále protenciálně předjímáno, protože není již nic, na základě čeho by Já mohlo anticipovat možné imprese budoucí. Toto trojí „nic": nic imprese, nic retence a nic protence ale nepředstavuje nic jiného než úplné oslepnutí intencionálního pohledu, který čisté Já jako čisté vědomí charakterizuje. Nemůže-li si ale čisté Já být již ničeho vědomo, nemůže si ovšem ani být ve svých intencionálních aktech sebe-vědomo a upadá do úplného bez-vědomí. Transcendentální Já, které je předpokladem vědomí světa jako horizontu pro jakékoliv vědomí jednotlivých světských realit a událostí, sice nemůže být smrtí jako světskou událostí zasaženo, ale v momentě, kdy se již nadále nemůže ve světě konkretizovat jako osobní a vtělené Já – a tímto momentem je právě smrt – propadne naprosté pasivitě. Po smrti lidské bytosti se tedy její transcendentální Já „stahuje ze světa" a nadále trvá – ale to je vše.[6] [7] Může se poté toto Já „probrat zpět k životu"? Ke svému starému evidentně nikoliv. Spolu se svým tělem nadobro ztrácí své „místo ve světě" a se svým vědomím svůj v čase konstituovaný životní osud. Probrat se k témuž životu v témže těle znamená probrat se ze spánku – nikoliv ze smrti. Může se

[6] Tento stav, ve kterém se subjekt „ve smrti" nachází, s pomocí příslušných redukcí fenomenologicky rekonstruovat je hlavní výzvou, kterou před sebe Husserl v textech věnovaných smrti staví. Srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. 1, s. 5-12; Beilage III, *Tod und Anfang des Lebens (Geburt). Auch zur Durchführung des phänomenologischen Idealismus*, s. 18 a 19; a Beilage IV, *Die „Weltvernichtung" durch Abwandlung meiner lebendigen Gegenwart*, s. 20-22; dále *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 21 (C 4) [*Vergangenheits- und Zukunftshorizonte. Schlaf und Erwachen. Die Unvorstellbarkeit des Todes des transzendentalen Ich*], s. 97-103.

[7] K systematickému místu, které mezní stav smrti spolu s ostatními mezními stavy - narozením, bezesným spánkem atd. - zaujímá, srov.: Saulius Geniusas, „On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time", in: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Springer, 2010); Vincent Gérard, "« L'ego hors de soi » : sur la naissance, le sommeil et la mort. De l'Anthropologie du point de vue pragmatique aux Textes tardifs sur la constitution du temps." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* vol.VIII, no. 2 (2016), s. 571-595.

tedy snad probrat k „novému životu“ v novém těle a začít nový osud? Kde bychom však chtěli vzít evidenci pro takovou hypotézu? Tu nemáme a ani ji mít nemůžeme. Tato hypotéza totiž sama předpokládá úplnou diskontinuitu vědomého života: jinak by se transcendentální Já nemohlo konstituovat v různá Já personální a s tím v různé lidské bytosti. Tento předpoklad však možnost jakékoliv evidence sám eliminuje, protože jak bychom se mohli rozpomínat na prožitky osob, kterými sami již nejsme, či anticipovat vědomý život osob, kterými sami nikdy nebudeme?[8] [9]

Smrt druhého, které ve světě zakoušíme jako konec osobní přítomnosti druhého, jež za sebou nechává pouhé bezvládné tělo, jsme charakterizovali jako moment, ve kterém subjektivita vyhasíná. Moment úmrtí, který se takto jeví vnějšímu „pozorovateli“, jsme také doplnili o rekonstrukci způsobu, jaké podoby nabývá z pohledu první osoby. Ta nás dovedla až k Husserlově tezi o nesmrtelnosti neboli nekonečném trvání transcendentálního Já. Jaký ale vůbec dává smysl mluvit o nesmrtelnosti čistého Já, může-li toto Já po smrti trvat pouze v úplném bezvědomí?

Moment smrti, který se ve světě manifestuje jako moment vyhasnutí subjektivity zemřelého, není z pohledu umírajícího samého ničím jiným než momentem úplného zhasnutí zjevného světa – a spolu s ním také momentem úplného vyhasnutí sebe-vědomí. Vyhasnutí vědomí – subjektivity – a zhasnutí světa jsou neodlučitelné koreláty. Nesmrtelnost transcendentálního Já poté ve vlastním smyslu neslouží jako „vehikl“ pro zásvětní naděje, ale je výrazem pro naprostou *privatio* zjevnosti jako takové – světa. A protože zjevný svět může být dán pouze v intencionálních aktech transcendentální subjektivity, která se časí jako prožitkový proud, musí být nakonec i úplná *privatio* zjevnosti světa pochopena z času – jako pouhé trvání bez-vědomého subjektu. Sepjatost smrti a času je patrná i při letmém zamyšlení. Nicméně již na samém počátku

[8] Ostatně proto jsou také všechny domnělé vzpomínky na minulé životy čerpány z hypnotických stavů, které mají tuto radikální diskontinuitu vědomého života zaručit.
[9] Srv. *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 21 (C 4), s. 103-105.

fenomenologie smrt vystupuje jako *signum* toho, co nikdy zjevné není a principiálně být nemůže – jako mezní problém.[10] [11]

Husserlova teze o nesmrtelnosti transcendentálního subjektu tak není ve své vlastní intenci pokusem zlehčit faktum smrti; byť zde Husserl nechává otevřený prostor pro možné teologické interpretace, či lépe, právě zde možný prostor pro teologické otázky teprve otevírá.[12] Tato na první pohled kontroverzní teze také nepředstavuje idiosynkrasii Husserlovy transcendentálně fenomenologické pozice, ale navazuje na jistý proud německé filosofické tradice sahající až k Leibnizovi.[13] Stejně ale jako v případě celé této tradice také Husserlovo tvrzení o nesmrtelnosti transcendentálního Já nevyrůstá z přímého vyrovnání se s otázkou smrti, nýbrž je spíše nutným důsledkem absolutní teze transcendentální subjektivity, ve které se ústřední otázky Husserlovy transcendentální fenomenologie soustřeďují. O tom zda a nakolik je absolutní bytí subjektivity udržitelné, či zda by vědomí vůbec mělo být bez dalšího „naturalizováno", zde nechci rozhodovat. Naopak ukážu, že vzhledem k implicitnímu pochopení smrti, se kterým se zde již vždy operuje, jsou tyto otázky až druhotné. Tím je pochopení smrti jako světské události.

Smrt jako událost světa musí být vyloučena z transcendentální subjektivity, pokud ta má být podmínkou možnosti vědomí světa. Smrt je smrtí ve světě existující lidské bytosti a jejího osobního lidského Já. Nachází své „místo" ve světě.[14] Vezměme tento závěr, ke kterému je Husserl nevyhnutelně doveden, vážně a vyostřeme jej – abychom jej nakonec obrátili vůči němu samému. Ptáme se nyní, jaké místo událost smrti ve světě vlastně zaujímá? Jakým způsobem se týká živých bytostí, které jí jsou vystaveny? A v jakém smyslu je nakonec i člověk sám jako jedna z nich smrtelníkem?

---

[10] Husserl sám mluví o smrti, spolu s narozením a bezesným spánkem, jako o tzv. *Randprobleme* (srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. 1, s. 6). Termín *Grenzproblem*, který používáme ve shodě s vydavateli Husserlova díla, pochází od Eugena Finka. Srov. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Husserliana Dokumente*. Band II/1 (Dordrecht: Springer 1988), s. 61-74.

[11] Ke smrti jako meznímu problému Husserlovy fenomenologie srov.: Jari Kauppinen, „Death as a Limit of Phenomenology – The Notion of Death from Husserl to Derrida", in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Origins of Life* (Springer, 2000); Anthony J. Steinbock, *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl* (Rowman & Littlefield International, 2017).

[12] Srov. např. „Sollen wir hier sagen: die Menscheit in ihren religiösen Bedürfnissen, Ahnungen etc. geknüpft an, verknüpft mit den Rätseln Geburt, Tod, Schicksal?" *Husserliana* XLII, Text Nr. 4, s. 81.

[13] Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie: avec introduction, analyse développée, notes et commentaires par M. Th. Desdouits* (Paris: Delalain 1884), s. 28.

[14] To je také hlavní závěr Husserlových úvah o smrti. Srov. „*Tod ist kein seiendes Vorkommnis im „Ich bin" des transzendentalen Ego, sondern ein Ereignis in der Welt des Menschen*, in der konstituierten Welt." *Husserliana* XLII, Text Nr. 4, s. 78.

Začněme otázkou poslední, tou nejkonkrétnější. Pro lidskou smrtelnost máme nanejvýš výmluvnou evidenci ve zkušenosti úmrtí druhých, zejm. našich blízkých. V úmrtí druhých, díky kterému také teprve vůbec můžeme anticipovat úmrtí vlastní, jsme spatřili základní zkušenost smrti jako světské události. Poté, co jsme předvedl, jaký smysl události úmrtí přisuzujeme: co se s námi ve smrti vlastně děje; se nyní ptám: odkud smrt ze světa přichází a na co v nás cílí? Proč každý z nás, druhý i já sám, může být smrtí kdykoliv zasažen. Proč jsme smrtelní?

B. Podstata smrtelnosti

Na základě dosavadního lze s jistotou říct, že důvodem naší smrtelnosti není fakt, že jsme nadáni vědomím. Ať připustíme subsistenci transcendentálního vědomí, či ji odmítneme jako nepřípustnou hypostazi vědomí empirického, přece je zřejmé, že to není sama funkce vědomí, co je příchodem smrti zasaženo. Vědomí a sebe-vědomí v důsledku příchodu smrti pouze vyhasíná. I Husserlova teze o nesmrtelnosti transcendentálního Já nakonec představuje pouze určitou ontologickou interpretaci takového vyhasnutí. Nedává-li dobrý smysl mluvit o „smrti vědomí“, bylo by ještě absurdnější říct, že právě díky našemu vědomí smrt teprve „přišla na svět“. Díky svému vědomí můžeme o smrti ve světě pouze „vědět“ a následně její příchod také očekávat. Samotný fakt, že jsme vědomými bytostmi, z nás smrtelníky ještě nečiní. Abychom nicméně vůbec mohli být bytostmi, které jsou nadány vědomím, musíme být především živými bytostmi. Odpověď na otázku, odkud smrt přichází a co v nás ohrožuje, je tak třeba hledat nikoliv až na úrovní vědomí, ale již na rovině života.

Ostatně běžně máme za to, že smrt patří k životu, a máme tím na mysli, že k němu patří jako jeho vlastní opak. Zvrácení života v jeho opak poté spatřujeme právě v události úmrtí. Také při popisu této události, jak ji zakoušíme při úmrtí druhého, jsme mluvili o tom, že jejím příchodem tělo druhého svého života pozbývá. Rovněž i úmrtí vlastní jsme introspektivně rekonstruovali jako moment úplné a definitivní ztráty našeho osobního – ve vnitřním časovém vědomé rozpjatého – života. Avšak smrt pochopená jako opak života se lidským úmrtím zdaleka nevyčerpává. Příchod smrti může zasáhnout vše živé.

V případě ostatních živých bytostí sice přímo neříkáme, že by umírali, jak to činíme u lidských bytostí, přesto ale mluvíme o hynutí zvířat, uhynutí rostlin a vyhynutí celých živočišných, či rostlinných druhů. Událost smrti označujeme za událost dožití. Otázka v jakém smyslu je člověk smrtelníkem tak spadá v jedno s otázkou, jak se událost smrti týká živé bytosti jako takové. Proč živá bytost může dožít a jak k jejímu dožití fakticky dochází? Proč je život smrtelný?

Nemohu se zde pouštět do pokusu jakkoliv detailněji popsat, co činí život životem. Není to ani mým záměrem. Půjde mi pouze o to opsat horizont, v jakém se každá otázka po povaze života musí pohybovat, pracuje-li výslovně či nevýslovně se zkušeností smrti jako světské události. Ptám se po vztahu života k vlastnímu dožití. I zde nám Husserlova fenomenologie poskytuje jisté vodítko.[15] Husserl říká, že každá živá – fyzicko-organická – bytost je „v sobě implicite nebo explicite vztažena ke své smrti“[16]. Aby se živá bytost vůbec mohla ke své smrti – a k čemukoliv jinému – tak či onak vztahovat, musí se nejprve moci vztahovat k sobě samé. Život není vůči sobě samému lhostejný, ale naopak právě jako život sám sobě přitakává. Proto také mluvíme o „živých bytostech“ a odlišujeme je od pouhých „věcí“ tzv. neživé přírody. Přitakává-li živá bytost sobě samé, musí moci v různé míře intenzity a výslovnosti sebe samu zakoušet. Moci zakoušet sebe sama je základním charakteristickým rysem toho, co označujeme jako organično. Fyzicko-organická bytost nepředstavuje pouze na základě vlastních kvalit a vnějších příčin, byť sebevíce subtilně, strukturovaný celek jako pouze fyzické věci, ale zároveň se sama spontánně organizuje jako sebe-zakoušející individuum: živý organismus. Živá bytost, která si není lhostejná, není rovněž lhostejná ke svému okolí. Přitakávání sobě samému, kterým se život vyznačuje, je proto zároveň prosazováním sebe sama vůči svému okolí. Ke svému okolí – svému životnímu prostředí – se živá bytost poté vztahuje jednak jako ke zdroji prostředků, které jí slouží k vlastnímu zachování, tedy jako k prostředkům výživy, anebo naopak jako ke zdroji ohrožení, tváří v tvář kterému musí sebe samu zachovávat: přežít. Oba tyto momenty vyjadřujeme v jednom pojmu “sebezáchova”.[17]

[15] Ke vztahu (animálního) života a smrti u Husserla srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. 6 [*Triebe und Instinkte. Das personale Leben in Selbst- und Gattungserhaltung*], s. 96–102; a krátký text *Die Ausbildung der Objektwelt aus dem Instinkt*, Beilage XII.
[16] *Husserliana* XLII, Text Nr. 6, s. 99.
[17] K Husserlově pojmu sebezáchovy srov. dále: Kasper Lysemose, “Man should not let death attain the dominion of his thoughts: An Essay on Subjectivity, Self-Preservation and Immortality.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. II, no. 2 (2010), s. 437-456.

Smrt je fatálním selháním sebezáchovy a jako taková je v ní již implikována. Ptám se nyní: jakým způsobem? Jak je živá bytost vztažena ke své smrti?

Tato otázka se zdá až triviálně neproblematickou ve vztahu k vnějšímu ohrožení. Fyzicko-organická bytost je neustále vystavena ohrožení přicházejícímu z jejího okolí. Jako fyzická entita podléhá zákonům neživé přírody, které jsou vůči ní principiálně lhostejné. Není přitom pouze vydána všanc extrémním projevům živlů, vůči kterým je nakonec každý živý organismus zcela bezmocný. Její organismus je především neustále „opotřebováván" působením rozličných a většinou nepatrných vnějších vlivů, které ji nutí neustále sebe samu obnovovat a svůj organismus rekonstituovat. Jako organická bytost je zároveň neustále vydána všanc ostatním živým bytostem, pro které představuje rivala v jejich sebe-prosazování či dokonce potenciální prostředek pro jejich vlastní sebe-obnovování. I zde se nejedná pouze o krajní případ napadení bytostí řádově silnější, či o otevřený střet s příslušníkem téhož druhu, ale rovněž o napadení různými druhy „parazitů" a nemocí. Ve všech těchto případech je živá bytost ohrožena jako externím vlivům vystavené individuum, které následkem fatálního zásahu zvenčí může o vlastní organickou formu přijít – zemřít.

V pojmu sebezáchovy je ovšem obsažen poukaz ještě na jiný typy ohrožení, kterému je živá bytost vystavena, než je zničující zásah zvenčí. Toto ohrožení není bezprostředně spjato s určitými hrozivými okolnostmi, ve kterých se živá bytost může ocitnout, ale je dáno se samotným faktem života jako takového. Je tedy živá bytost vystavena něčemu takovému jako je ohrožení „vnitřní"?

Pud sebezáchovy, kterým se živá bytost vyznačuje, se nevyčerpává v pouhých instinktivních reakcích na ohrožení, které z jejího okolí přichází, ale slouží rovněž k jejímu sebe-udržování v čase, které nabývá podoby instinktivní žádostivosti, se kterou se živá bytost ke svému okolí vztahuje. Soubor životních prostředků, kterých si živá bytost od svého životního prostředí žádá – živin v nejširším slova smyslu, je poté předznačen skladbou toho kterého organismu jako soubor podmínek nutných pro chod jeho životních funkcí. Selhává-li živá bytost v získávání potřebných živin, dochází k selhávání jednotlivých orgánů a s nimi spjatých životních funkcí. Systematické selhávání životních funkcí vede následně k fatálnímu selhání funkční jednoty organismu jako takového. K takovému selhání může rovněž dojít „instantně", je-li živá bytost ze svého přirozeného životního prostředí nenávratně vytržena; např. když vyhodíme rybu z vody na souš, nebo

člověka-neplavce hodíme do vody. Ohrožení, kterému je život vystaven již samotným svým faktem, spočívá v odkázanosti živé bytosti na své specifické životní prostředí a specifickou paletu životních prostředků, které toto prostředí poskytuje. Smrt jako fatální selhání sebezáchovy je poté spjato s odepřením podmínek nezbytných k životu. Je však toto ohrožení ve vlastním smyslu ohrožením „vnitřním“: ohrožením, které povstává ze živé bytosti samé?

Ohrožení, které si živá bytost neustále nese s sebou, protože se váže k pro ni konstitutivnímu vztahu k vlastnímu okolí, a které proto nehrozí pouze „tu a tam“, zůstává přece stále v podstatném ohledu ohrožením „vnějším“, neboť fatální odepření nezbytných podmínek k životu je stále vázáno na zcela specifické, ale ze struktury života samého nijak nutně vyplývající okolnosti. Právě ale takovýmto okolnostem se vyhnout a vůči nim se stále a „systematicky“ zabezpečovat je vlastním smyslem sebezáchovy. Pud udržovat se v čase, který živou bytost nutí žádostivě se vztahovat ke svému okolí, není v základu ničím jiným než pudem sebe sama zachovávat obnovováním vlastního organismu, který je působením tohoto okolí neustále opotřebováván. A právě v tomto instinktivním překonávání odporu, který jí její okolí klade, živá bytost přitakává sobě samé – a zakouší se jako živá. Aby tedy živá bytost vůbec mohla zakusit sebe samu, aby vůbec mohla být živou, musí se vystavit ohrožení své smrti. Charakterizuje-li tedy život sebezáchova, jak je v ní dožití implikováno? Jak se živá bytost vztahuje ke své smrti?

Dejme opět slovo Husserlovi: Pro sebezáchovu je smrt dána jako „stále spolupůsobící a hrozící, překonaná, příp. odsunutá možnost.“[18] Tato možnost se může kdykoliv naplnit, a proto je to možnost „stále hrozící“. Protože tato možnost stále hrozí, musí s ní také bytost, která zachovává sebe samu, stále implicitně či explicitně počítat, a proto je to možnost „stále působící“. A protože tato možnost představuje pro živou bytost definitivní podlehnutí svému okolí, její sebezáchova jako její sebe-prosazování se vůči tomuto okolí, tuto možnost instinktivně „překonává“, nebo alespoň její naplnění „odsouvá“. Klíčový je zde ovšem sám termín „možnost“. Smrt je pro sebezáchovu možností, protože k ní sice může kdykoliv dojít – ale také nemusí. Živá bytost vedená pudem sebezáchovy, se poté ke své smrti implicitně, nebo explicitně vztahuje právě tak, aby tuto možnost jako možnost „překonávala“ a v jejím uskutečnění „odsouvala“. Dojde-li přece k jejímu uskutečnění, znamená to fatální selhání sebezáchovy, která samotný

[18] Tamtéž, s. 100.

život charakterizuje: proto se smrt vylučuje se životem – a říká se jí „dožití“. Je-li tedy život v základu sebe-záchovou, zůstává mu smrt něčím principiálně vnějším. Život zachovává sám sebe, nakolik se drží mimo dosah smrti, nakolik v překážkách a odporu, jež jsou mu kladeny, klade sám sebe. Smrt poté představuje mezní případ, kdy právě toto selže: fatalitu, která se živé bytosti přihodí – událost, která přichází z jejího „světa“.

To vychází názorně najevo na fenoménu stárnutí. Husserl mluví o možnosti smrti, která je kladena v sebezáchově, jako „o nevyhnutelně se blížící.“[19] „Blíží-li se“ ale smrt jako událost přicházející zvenčí, v čem poté spočívá její „nevyhnutelnost“? V ničem jiném než v postupném „vysílení“ živé bytosti, která je důsledkem narůstajícího opotřebení jejího organismu, jímž jako fyzicko-organická entita podléhající vnějším vlivům trpí. Není-li již živá bytost s to efektivně rekonstituovat svůj organismus, „stárne“ a „blíží se“ smrt. Proto také Husserl musí smrt nazvat „poslední přirozenou nemocí.“[20] Něčím, co má být „překonáno a odsunuto“, ale protože toho živá bytost již není mocna – stává se oním „posledním“, co ji potkává. Smrt je mezním případem ne-moci, která se pro úplný nedostatek sil nadále sebe zachovávat stává úplnou bez-mocí, úplným selháním vlastního organismu. Celá „přirozenost“ této nemoci – nemá-li se vůbec jednat o *contradictio in adjecto* – spočívá poté v tom, že k ní na základě systematického působení pro organismus nepříznivých vlivů nakonec vždy dříve či později „nevyhnutelně“ dojde.[21]

Život jako sebezáchova a smrt jako světská událost jsou nutnými koreláty. Je-li život pochopen jako sebezáchova, smrt jako úplné popření sebezáchovy musí z principu zůstat vně života – a stává se jeho vlastním opakem. Život pak sám musí co do svého smyslu ze sebe smrt vylučovat: to se fakticky děje tak, že v překážkách, které mu svět klade, neustále možnost vlastního dožití překonává a sám sobě přitakává. Smrt sama je pak pochopena jako něco přicházejícího zvenčí, hrozba, která nad životem neustále visí, která ale může být ze své podstaty odvracena, byť na její faktické překonání nemusí životní síly vždy stačit – a dříve či později přestanou stačit docela. Ať na sebe bere podobu zdrcující „rány osudu“, nebo fatálního nedostatku životních prostředků, je vždy něčím, co se živé bytosti přihodí, co povstává z okolností, do kterých se zaplete: událostí světa.

[19] Tamtéž.
[20] Tamtéž.
[21] K motivům stárnutí a nemoci dále srov. manuskript *Die Endlichkeit des primordialen Ego*. *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 43 (C 8).

Kdybychom ale naopak pochopili smrt jako něco, co život vymezuje „zevnitř“, něco, co patří k jeho vlastní struktuře, a vůči čemu jsou všechny možnosti sebezáchovy od počátku nepřiměřené, rovněž bychom si již nevystačili s ideou sebezáchovy k uchopení života samého. Můžeme samozřejmě v sebezáchově individua spatřovat pouze prostředek pro sebezáchovu rodu, resp. druhu, celý problém tím ale pouze zobecníme a implicitní idea smrti zůstane stejná.[22]

Cílem této velice schematické analýzy pojmu sebezáchovy bylo však pouze najít odpověď na otázku, jak a odkud smrt k živé bytosti ze světa přichází. Ta byla také ve značné, ale pro náš účel dostačující stručnosti podána v analýze ohrožení, které je v sebezáchově implikováno. Nicméně stále nám chybí odpověď na otázku, co je v živé bytosti vlastně tím, co je ohroženo a co příchodem smrti podléhá. I tato odpověď však již byla v zásadě podána.

Přichází-li smrtelné ohrožení k živé bytosti v poslední instanci vždy zvenčí, musí zasahovat základní podmínku její odkázanosti na vnější okolí. Výkon životních funkcí, ve kterých živá bytost zakouší a zachovává sebe samu, je vázán na jednotlivé orgány, ze kterých sestává její organismus. Díky svému organismu může živá bytost jako fyzicko-organická entita vystupovat ve světě a vztahovat se ke svému okolí. Avšak jako součást fyzické reality nevyhnutelně podléhá působení jiných fyzických entit – a také rozpadu.[23] Rozpad vlastní fyzické typiky živé bytosti – jejího organismu – poté nabývá podoby selhávání jednotlivých orgánů a vyhasínání s nimi spojených životních funkcí a nakonec samu smrt. Tento rozpad může být náhlý, nebo pozvolný – a pak je tím, co nazýváme „stárnutím“ –, ale má vždy tentýž důsledek: zničení fyzické „schránky“ živé bytosti a následující vyhasnutí života.

Co tedy podléhá smrti jako ze světa útočící fatalitě? Co činí živou bytost smrtelnou? Nakonec nic jiného než fyzická křehkost jejího organismu. Tuto křehkost ovšem fyzicko-organická bytost sdílí se všemi ostatními složenými tělesy. Možnost rozpadnout se na elementy a ztratit tak vlastní typiku není nijak exkluzivní možností

[22] Srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. 6, s. 101.

[23] Srov. „Das physisch-organischer Dasein und dessen physisch-organischer „Lebens“prozess, das Physische als Reales überhaupt lässt Wandlungen zu, die die physisch-organische Einheit aufheben in ihrem verharrenden Dasein. „Tod“ im physisch-organischen Sinn.“ *Husserliana* XLII, Text Nr. 6, s. 96; a dále: „*Alles in der Welt*, die Welt unser aller ist, *ist zuunterst Natur, physische Körperlichkeit*. – Generation als physisches Geschehen, Wachstum in der Typik „Tier“, „Mensch“, Aufhören dieser Typik, Übergang in eine andere physische Typik, *Zerfallen* in physische Elemente etc. Das trifft doch alle Menschenleiber, auch den meinen!“ Text Nr. 4, s. 79.

života jako takového. Rozpad organismu, který je příčinou dožití, je naopak pouze specifickým případem rozpadu tělesa. Pochopitelně, rozpadá-li se „neživá“ hmota, nedává smysl mluvit o „dožití“. O „smrti“ lze mluvit až v případě, kdy rozpadající se entita není ke svému rozpadu lhostejná, tedy není lhostejná k sobě samé - a žije. Pouze bytosti, která zachovává sebe samu, se může týkat smrt. I když sebezáchova představuje nutný předpoklad toho, aby se smrt mohla živé bytosti týkat, není sama ještě důvodem pro to, že živá bytost může být smrtí zasažena. Naopak, nakolik živá bytost zachovává sebe samu, smrt ze sebe vylučuje. Smrtelný je organismus, se kterým jsou životní funkce sebezáchovy spjaty, protože podléhá vnějšímu působení a fyzickému rozpadu. O „smrti“ sice mluvíme pouze, mluvíme-li o zániku živých bytostí, a neklademe ji na roveň se zánikem vůbec, avšak rozdíl mezi dožitím fyzicko-organické bytosti, které spočívá v rozpadu jejího organismu, a rozpadem pouze fyzické věci, není rozdílem podstatným, ale pouze graduálním. Představuje-li smrtelnost živé bytosti *analogon* ke křehkosti tělesa, její vlastní smysl tkví ve zranitelnosti organismu. Živá bytost je smrtelná, protože je to bytost tělesná a jako taková podléhá rozkladu a zániku, nikoliv proto, že je nadána životem. Nakonec i lidská smrtelnost představuje pouze graduální modifikaci smrtelnosti života jako takového. Člověk se nevztahuje k možnosti vlastní smrti pouze implicitně skrze instinktivní pud sebezáchovy, ale nabývá zároveň v různé míře jasného explicitního vědomí o své smrtelnosti.[24] Až pro něj vystupuje smrt ve vlastním smyslu jako světská událost: událost, která se odehrává v tak či onak smysluplném světě a které je proto také připisován ten či onen význam. Protože událost smrti může být ve světě vykládána na nepřeberný počet způsobů, může k ní člověk rovněž zaujmout bezpočet možných postojů: spolu s explicitním vědomím vlastní smrtelnosti tak teprve pro člověka smrt vystupuje ve vlastním smyslu jako možnost. Vycházíme-li ale důsledně - jak to činí Husserl - ze zkušenosti smrti jako světské události, pak sám důvod faktu lidské smrtelnosti nijak nevyplývá z lidské subjektivity, která se pozvedá k tematickému vědomí světa, ani z toho, že takto si světa vědom může být člověk pouze jako živá bytost, ale koneckonců z toho, že jako vědomím nadaná živá bytost se v tomto světě může nacházet pouze jako fyzická realita.

Ptal jsem se při své četbě Husserla, proč – žijíce ve světě – můžeme být příchodem smrti kdykoliv zasaženi, proč jsme vlastně smrtelní. Nemohl jsem však obejít obecnější

[24] Srv. *Husserliana* XLII, Text Nr. 6, s. 101.

otázku po tom, jakým způsobem se příchod smrti týká živých bytostí jako takových. A to pouze proto, abych byl nakonec doveden zpět před svou otázku výchozí: jaké místo událost smrti ve světě vlastně zaujímá? Položíme-li si ji ale nyní znovu, vidíme zvláštní věc: smrt – jako událost světa – ve světě žádné své místo nemá. Smrt daleka toho, aby byla pouze lidskou starostí, je vyhrazena všem živým bytostem. Avšak k imanentní struktuře života samého také nepatří. Je odkázána do vnějšího světa a vystupuje jako událost, která přivozuje konečný rozklad tělesné stavby živé bytosti a s ním spojenou ztrátu života. K této události může ve světě kdykoliv dojít, může přijít z jakékoliv jeho oblasti, může na sebe ve světě vzít libovolnou podobu, být výsledkem zřetězení dílčích destruktivních „mikro-událostí", nebo jedinou událostí osudovou: to jediné všem jejím variacím společné však zůstává, že se jedná o fyzicky zapříčiněný proces. Avšak fyzická tělesa neumírají, nýbrž rozpadají se. Nachází-li smrt svou příčinu a svůj původ v tělesném rozpadu, stává se pouhým epifenoménem – a jako vlastní problém mizí. Smrt, přes veškerou naléhavost, kterou pro život má, nemá žádnou vlastní podstatu. I když ji nahlížíme jako objektivní událost objektivního světa, rovněž vystupuje jako mezní problém.[25] Absence jejího podstatného určení poté zcela odpovídá podstatné nemožnosti vlastní smrt zakusit. Provedeme-li do samého konce zkoumání „věci samé", které říkáme "smrt", dospíváme nutně k závěru, že žádná „věc smrt" vlastně není.

Mezní postavení smrti jako události světa nabývá svou ostrost v otázce po jistotě smrti. Není-li smrt podstatně spjata s žádným jsoucím, vystupuje jako událost, která je v poslední instanci nahodilá. Stává se z ní pouhé konstatovatelné faktum. Jistota faktu ovšem není jistotou apodiktickou: smrt pak nikdy nemůže být jistá, nýbrž jen empiricky pravděpodobná. To je triviální zjištění. Otázka po jistotě smrti však není primárně otázkou formálně logickou, na které si můžeme demonstrovat různé druhy evidence.[26] Otázka po jistotě smrti primárně není ani otázkou pseudo-praktickou: veškerá empirická zkušenost sice mluví pro to, že se každému z nás dříve či později smrt nevyhne, přesto ale stále zbývá otevřená alespoň hypotetická možnost, že se nám podaří se vůči ní zabezpečit a nakonec ji – na základě technologického a medicínského pokroku – obelstít. Po čem se tedy ale otázka po jistotě smrti vlastně ptá? Po ničem jiném než po významu smrti pro otázku: kdo sami jsme?

[25] A zde také zaznívá druhý – nezamýšlený – význam Husserlovy klasifikace smrti jako *Randproblem*: okrajový problém.
[26] Srov. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 43-45.

Vše dosud řečené musí proto *in concreto* vyjít najevo v Husserlově odpovědi na otázku, co to znamená být člověkem. Člověka činí člověkem podle Husserla to, že má svět: člověk není jako ostatní živé bytosti zcela zajat svým okolím a z něj přicházejícími podněty, jejichž relevance je předznačena jejich instinktivní výbavou, nýbrž má svět jako jednotný smysl intersubjektivně sdílené zkušenosti, který je neustále budován a na jehož pozadí teprve mohou tematicky – jako tak či onak smyslem nadané – vystupovat jednotlivé světské události, věci a bytosti, a také člověk sám jako jedna z nich. Smysluplný svět jako horizont veškeré možné zkušenosti může člověk mít pouze díky vlastní imanentní časovosti, která mu umožňuje spolu s přítomně vnímaným zároveň v každém okamžiku podržovat minulé a na jeho základě – smyslu dosavadní zkušenosti – také v každém okamžiku anticipovat smysl budoucího. Smysl vlastní individuální existence poté může každá jednotlivá lidská bytost čerpat z vůdčího anticipovaného cíle, do kterého se vloží jako do svého životního účelu a v jehož světle poté získávají svůj smysl všechny její dílčí možnosti. Smysl individuální lidské existence se může zhroutit proto, že životní účel se v průběhu životní zkušenosti ukáže jako neuskutečnitelný, či právě v důsledku smrti blízké osoby, s jejíž existencí je smysl života neodlučně spjat. Tato ztráta smyslu, který individuální lidskou existenci naplňoval, je poté prožívána jako existenciální úzkost,[27] či hluboké zoufalství.[28] Avšak i v naprosté beznaději tu pro člověka stále zůstává smysluplný svět se všemi svými vrstvami objektivně platného smyslu a všemi věcmi, bytostmi a událostmi, které skýtá a které pro člověka, který usiluje o vlastní zachování a naplnění, představují pole možných příležitostí, či možných hrozeb. Jednou z událostí tohoto světa je i smrt. Tato událost může být na základě sdíleného „pohledu na svět“ na bezpočet způsobů kosmologicky a nábožensky vykládána a člověk k ní může vzhledem ke svým individuálním životním účelům a míře jejich uskutečnění, či selhání zaujímat celou paletu rozličných postojů. Smrt se může jevit jako děs probouzející hrozba, či vykoupení přinášející naděje, může v ní být spatřováno zpečetění naplněného života, či život nesmyslně přetrhávající absurdita. Ptáme-li se po významu

[27] K analýze existenciální úzkosti (*Existenzangst*), která lidskou bytost přepadá, ztratí-li životní účel, který její existenci doposud určoval, srov. tematicky mimořádně bohatý manuskript *Äußerste Situation – Einbruch der völligen Hoffnungslosigkeit zur Ermöglichung einer Existenz – Existenzangst – nachher dumpfe Verzweiflung, Lähmung. Ein Fall Todesangst*. *Husserliana* XLII, Text Nr. 36, s. 495-497; a dále krátký text *Das Gemeinschaftsleben und „Existenz“. Das Leben in der Schicksalshaftigkeit von naturalen Bedrohungen. Das Leben in der Bedrohung durch andere Menschen und durch Tiere. Angst um die Existenz, die totale Existenz.* Beilage XLV, s. 520-521.

[28] K analýze smrti milované osoby a s ní se pojícího zoufalství srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. 37 [*Universale praktische Besinnung auf das menschliche Leben in seinem Absehen auf Glück und dauernde Lebensbefriedigung*], s. 508.

smrti pro Husserlovo filosofické uchopení člověka, ptáme se nyní: patří takto pochopená smrt nutně k tomu, co činí člověka člověkem?

Základním předpokladem pro to moci být člověkem je transcendentální subjektivita. Aby člověk mohl existovat jako bytost, která má svět nadaný smyslem, musí především existovat jako bytost nadaná smysl udílejícím vědomím. Člověk musí být s to transcendovat své jednotlivé afekce k syntetické jednotě smyslu, neboli v jeho světské existenci se musí konkretizovat transcendentální subjektivita se svou imanentně časovou formou a se svými v této formě založenými intencionálními akty: ve faktické lidské existenci se musí uskutečňovat racionalita. Transcendentální subjektivita se ale sama musí ve svých intencionálních aktech konstituovat ve společenství s ostatními racionálními subjekty, protože smysluplný svět, ve kterém se člověk jako individuální osoba nachází, může být objektivně platným světem jedině tehdy, je-li sdílen s druhými, neboli je-li konstituován v *nexu* monadologických smysl udílejících subjektů. Druhým předpokladem pro to moci být člověkem je transcendentální intersubjektivita a k ní náležící otevřený horizont objektivního světa. Moci být člověkem čili moci být ve světě s druhými ale již nepředpokládá smrt – jako jednu z událostí tohoto světa. Člověk je ve své podstatě ne-smrtelný: nikoliv snad proto, že by nemohl fakticky zemřít, ani proto, že si svou smrtí nikdy nemůže být fakticky jist, ale protože smrt jako faktická událost světa nepatří podstatně k tomu, co jej činí člověkem. Ovšem, Husserl přisuzuje smrti jistý význam při vyšší konstituci člověka jako dějinné bytosti tím, že ji spojuje s fenoménem střídy lidských generací.[29] Avšak tento „vyšší“ stupeň konstituce lidství jako lidství dějinného spočívá právě v tom, že již předpokládá smrt jako světské faktum, a sice v podobě intersubjektivně fundované zkušenosti s úmrtím předků.[30] To ale v důsledku neznamená nic jiného než, že ani mezi lidstvím a smrtelností, ale ani mezi smrtelností a

[29] Srov. *Husserliana* XLII, Text Nr. I., s. 3; Beilage VI [*Die absoluten Fragen des Anfangens und Endens (Geburt und Tod). Was die eingeborenen Strukturen der Vorgegebenheit ermöglicht?*], s. 23 a 24; dále *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 46 (C 8) [*Das Zusammenwirken von Monaden in der Weltkonstitution*], s. 170 a 171, 176 a 177; a zejm. Text Nr. 94 (C 17) [*Wie konstituiert sich die Einheit der fortdauernden Welt über die Pausen des Schlafs hinweg? Schlaf, Geburt und Tod als Konstitutionsprobleme*], s. 427; a Text Nr. 96 (C 17) [*Hineinwachsen in die Gemeinschaft im verstehenden Mitvollzug. Gemeinschaftliche Weltkonstitution über die Unterbrechungen der Wachheit hinaus, mit den Grenzfällen Geburt und Tod*], s. 438 a 439, 442 a 443. Poslední dva uvedené texty jsou zároveň těmi, ve kterých Husserl dochází v rozvinutí problému smrti nejdále. Proto také sestávají především z řady otázek, na které ovšem Husserl nemůže ze své pozice dát uspokojivou odpověď.

[30] Srov. „Die erste, die intersubjektive Wachkonstitution liefert wieder nur eine Art unterer, primordialer Welt, aber in ihr ist fundiert eine Konstitution höherer Stufe (wie vorhin die Konstitution der immanenten Anderen etc. das Brückenglied abgeben musste etc.). Die Brückenglieder für die letzte Konstitution sind Geburt und Tod [...]“ *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 94 (C 17), s. 427.

lidskou dějinností nemůže vládnout podstatný vztah, ale pouze vztah empirický. Ve zkratce řečeno, člověk se stává dědicem svých předků, protože tito fakticky „odcházejí", neumírá ale proto, aby druzí mohli „zaujmout jeho místo". Nepatří-li faktum smrti k lidské podstatě, je poté smrt něčím podstatně ne-lidským. Smrt je něčím, co přichází ze světa, a přitom má nad člověkem jako ve světě existující bytostí absolutní moc. Příchod smrti tak na sebe bere podobu rány osudu: je *de facto* nešťastnou náhodou a nemocí zároveň dohnanými do extrému.[31] Ne-lidskost smrti, do kterého ústí analýza světského statusu smrti, a Husserlem proklamovaná nesmrtelnost transcendentálního subjektu nakonec představují dvě strany téhož problému: krajní důsledky do konce rozvedené zkušenosti smrti jako světské události.

Tím bych také mohl skončit. Co je zřejmější než, že smrt představuje extrémní událost, se kterou se setkáváme ve světě? A co je výmluvnější než toto setkání samo? Hledal jsem smysl této události v Husserlově fenomenologii. Přitlačil jsem u Husserla trochu ke zdi a vyšlo najevo, jak je filosofická interpretace této samozřejmé zkušenosti nucena ke zcela nesamozřejmým důsledkům. Tato interpretace nicméně zůstává stát na půli cesty, dokud si nepoložíme otázku, proč má být smrt – přes nepopiratelnou oporu ve zkušenosti – myšlena právě takto? To ale také znamená otočit dosavadní perspektivu: pokud jsem dosud s Husserlem smysl smrti jako světské události pouze explikoval, nyní půjde o to ukázat, proč by právě zkušenost smrti druhého měla představovat vůdčí a směrodatnou zkušenost pro explikaci problému smrti jako takového. Fenomenologicky řečeno: dosavadní deskriptivní analýzy je nutné doplnit o odpovídající ontologickou interpretaci. Nezajímá mě ovšem ani tak ontologická fundace fenoménu smrti jako spíše filosofické předpoklady, které jsou při této fundaci „při díle". Zdržím-li se ještě na chvilku u Husserla, lze můj záměr formulovat takto: Analýza smrti jako světské události vede Husserla k tezi o nesmrtelnosti transcendentálního subjektu a – jak jsem ukázal – ruku v ruce s tím k nelidské povaze smrti člověka. Problém však lze také obrátit a ptát se: Proč

[31] To u Husserla vychází nepřímo najevo v textech, kde je smrt pojednána jako etický problém. Srov. „Das Leben und die Welt, die bloße Umwelt ist, als das irgend faktisch humanisierte Welt, bringt *Schicksal*, bringt Alter, Krankheit, Tod." *Husserliana* XLII, Beilage XLII [*Leben in umweltlicher Endlichkeit – Leben im Unendlichkeitshorizont*], s. 486. A také dává příležitost k dramatickým formulacím. Srov. např. „Das Ich in einer „feindlich-fremden" Umwelt, in einer gegen Ich-Streben, ichliches Werten und Erzielen gleichgültigen Natur mit ihren Erdbeben, ihren Meeresfluten, Stürmen etc., und einer um sein Wohl und Wehe gleichgültigen Umwelt von fremden Subjekten (wilden Tieren) und ihrer Art, ihre Umwelt zu gestalten, die Umwelt für jedermann ist und jedermanns Streben mitbestimmen muss, hemmen und stören kann. Krankheit und Tod." *Husserliana* XLII, Beilage XLIII [*Streben nach Selbsterhaltung in einer unaufheblichen Willensbejahung. Wissenschaft als Organ für eine universale praktische Selbstbesinnung*] s. 488.

transcendentální subjekt musí ze sebe smrt vylučovat a nacházet ji ve světě? Proč nakonec i pro konkrétní lidský, ve světě existující subjekt musí smrt vystupovat jako pouhá nahodilá událost? Můžeme ale zajít ještě dále a tyto otázky ještě vyostřit: Není snad s volbou subjektivity jako filosofického východiska vlastně již předem rozhodnuto o způsobu, jak vůbec může být smrt chápána? A není již tímto rozhodnutím smrt *de facto* odsouzena k tomu stát se mezním problémem? Těmito otázkami se také teprve výslovně dostáváme ke kruciálnímu – a zatím neproblematizovanému – vztahu mezi smrtí a časem.[32]

[32] K tomuto vztahu dále srov. James Dodd, „Death and Time in Husserl's C-Manuscripts". In: Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Springer, 2010), s. 51-70.

2. Předpoklady Husserlova pojmu smrti: Smrt a čas

A. Smrtiprostá subjektivita

Vyjděme od otázky nejelementárnější: proč je protismyslné mluvit o něčem takovém jako smrti transcendentálního subjektu? Husserlova odpověď je zde jednoznačná a velice dobře známá.[33] Transcendentální Já vystupuje jako identický pól proudu vědomí, ve kterém si je samo ve svých intencionálních aktech sebe-vědomo. Představuje-li ale vědomí prožitkový proud, musí také probíhat podle vlastní imanentní časové formy. V každém bezprostředním momentu svého vědomí musí Já – má-li vůbec tento moment zakoušet jako moment přítomný – tíhnout k momentu následujícímu tím, že jej předjímá jako moment budoucí, a nechávat uplývat moment předchozí tím, že jej podržuje jako moment minulý. Každý aktuální moment prožitkového proudu – pouhá imprese – tak nutně probouzí anticipaci budoucího průběhu zkušenosti, která na druhou stranu motivuje asociativní oživení průběhu zkušenosti minulé, aby průběh té budoucí předznačila. Všechny psychické stavy, aby se mohli vřadit do jednotného toku vědomí jako momenty jeho trvání, musí probíhat podle této formy. Tato forma je rovněž základním předpokladem pro konstituci předmětné reality ze „smyslových dat" a nakonec i konstituce objektivního času, ve kterém se odehrávají všechny události světa sdíleného s druhými. Veškerá zkušenost, která se v imanentně časovém prožitkovém proudu odehrává, může dospět ke svému konci: Já může „opustit" svět a s ním „pustit z ruky" celý dosavadní průběh – vnější i vnitřní – zkušenosti, pokud jeho intencionální pohled „oslepne". Přijde-li Já o své smysly nadané tělo, vyhasne veškerá jeho afekce a korelativně s ní nadobro ochabne i veškerá jeho intencionální aktivita v prožitkovém

[33] Teze o nesmrtelnosti transcendentálního subjektu je implikována již v Husserlově výkladu o „nekonečném prožitkovém proudu" v § 81 první knihy *Ideen* (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana* III (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), s. 182) a následně učiněna explicitní v § 23 knihy druhé (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana* IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), s. 103 a 104).

proudu. Konec veškeré světské – časné – zkušenosti ale není koncem imanentně časového prožitkového proudu samého: ten plyne dál, byť v úplné nerozlišenosti svých momentů. Proto ani čisté Já, které v tomto prožitkovém proudu „žije", neumírá.[34] A prožitkový proud sám – je-li uchopen ve své čisté struktuře – konec mít nemůže, protože každý jeho přítomný moment nechávaje za sebou moment minulý nutně implikuje moment nadcházející: prožitkový proud sám – uchopen ve své čisté struktuře – představuje samo plynutí času. O „smrti" transcendentálního subjektu tedy nedává dobrý smysl mluvit proto, že čisté Já patří k plynutí času samotného, které je principiálně ne-konečné, a proto toto Já samo musí trvat také bez konce.[35] Nemůže-li tedy transcendentální subjekt nalézt ve smrti svůj konec – a pouze se propadá do stavu úplného bezvědomí – musí smrt pohlcovat jeho světskou manifestaci: vtělené osobní Já ve světě existující lidské bytosti.

To je v posledku hlavní vyznění Husserlových úvah o smrti. Oproti Husserlovi jsem nicméně předvedl, že lidskou ve světě existující subjektivitu smrt sice pohlcuje, ale k její podstatné struktuře rovněž nepatří – a proto se z ní stává pouhá nahodilá událost. Proč tomu tak musí být? I zde leží klíč v časové struktuře subjektivity.

Protože se ale ve vlastním smyslu lidská subjektivita konstituuje jako individuální osoba v objektivním světě, nevystačíme si zde již s poukazem na přítomnost čistého Já v prožitkovém proudu a apriorní časovou formu sebe-konstituce tohoto proudu. Svou pozornost musíme nyní zaměřit ke způsobu, jak si je Já přítomno v plné konkreci svého faktického života ve světě: jak si je sebe sama vědomo jako Já lidské. Proto se ptám, jaká je struktura této faktické – světské – přítomnosti? Lidské Já si je především přítomno ve svém těle, kterému „vládne", neboli intencionální akty, ve kterých si je sebe-vědomo, jsou akty tělesné bytosti. Teprve jako vtělené zaujímá lidské Já své místo ve světě, kde

[34] Sara Heinämaa předkládá slabší čtení, podle kterého nekonečnost časového proudu není nekonečností reálnou, nýbrž pouze výrazem nemožnosti anticipovat okamžik smrti, který se vzpírá struktuře časového proudu. Toto čtení, které je de facto sartrovské, jak ukážu dále, je ale v přímém rozporu s literou hned několika Husserlových textů. Srov.: Sara Heinämaa, „The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality", *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 19 (2015).

[35] Tento závěr lze nalézt již v Husserlově nejstarším manuskriptu o smrti (cca 1915). Srov. „Nun ist mein Gedanke hier immer der gewesen [...]: Apriorisch notwendig ist es nicht, dass ein Bewusstseinsstrom beseelendes Leben eines Leibes sei [...] Zugleich erscheint es mir als eine positive Notwendigkeit, dass ein Bewusstseinsstrom kein Ende hat, dass er vielmehr nur unklar werden, dass sein Ich nur ein Analogon von einem schlafenden und traumlos Dahinlebenden sein kann, ein sich selbst verborgenes Ich." *Husserliana* XLII, Beilage II, *Der Tod*, s. 16. Dále srov. „Die invariable Wesensform meines transzendentalen Bewusstseinslebens in ihrer Allgemeinheit als zeitliches Leben (immanente Zeitform) lässt sogar die Möglichkeit offen, dass Welterfahrung ganz und gar sich abwandle und die Form der Welterfahrung verliere. Nur das ist „undenkbar" für mich, dass ich transzendental aufhöre." *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 21 (C 4), s. 97.

mu jsou rovněž ve svých aktech tělesně přítomné druhé lidské bytosti jako vtělená *alter ega* a spolu s nimi všechny předměty jeho okolí jako předměty světa sdíleného. Jako individuální osoba ve společenství druhých, která zaujímá ve společném světě své vlastní místo, se lidské Já však konstituuje až na základě kontinuální sebe-identifikace ve světě – své osobní historie. Ta se přitom nevyčerpává dosavadním průběhem „bezprostředně prožité" zkušenosti, ale je bytostně spolu-konstituována svědectvím druhých a integruje do sebe historii společenství a jím tradovaného výkladu světa. Osobní historie tvoří horizont světské minulosti lidského Já a může být učiněna ve větší či menší míře jasnosti a úplnosti přítomnou ve vzpomínce. Horizont světské minulosti také spolu s živou přítomností Já ve světě spolu-konstituuje horizont světské budoucnosti tohoto Já jako horizont toho, co svět ještě může nabídnout a co již odpírá. Rovněž k horizontu budoucího může lidské Já obrátit svou pozornost, aby si na základě dosavadního průběhu své světské zkušenosti učinilo s větší či menší mírou pravděpodobnosti názorně přítomným, co ve světě ještě může očekávat. Klíčovou otázkou je nyní, jak si je lidské Já v těchto jednotlivých časových horizontech samo dáno?

Sobě samé je lidská bytost ve světě přítomna jako bytost, která to či ono právě vnímá a to cítí, po tom či onom právě touží a toho či onoho se obává, a v důsledku toho o tom či onom právě uvažuje a to či ono koná – či nekoná: ve svých intencionálních aktech je si dána tak, jak sama právě fakticky jest. V přítomnosti prožívané faktické bytí, je pro lidskou bytost však konstituováno tím, že kontinuálně stvrzuje svá bývalá přesvědčení a své bývalé volby, případně je odvolává a odpovídá na ně přesvědčeními a volbami novými. Své faktické místo ve světě lidská bytost zaujímá tím, že neustále buduje své sebe-pochopení tváří v tvář druhým lidským bytostem na pozadí rovněž neustále budovaného výkladu společného světa. Fakticky je člověk tím, čím se fakticky stal. Vlastní minulé bytí a vlastní minulý svět, které si lidská bytost zpětně zpřítomňuje ve vzpomínce, jsou samy ovšem dány pouze ve větší či menší míře přibližnosti. Přes veškerou přibližnost zpřítomnění, které poskytuje vzpomínka, se však na vlastní minulost si vzpomínající lidská bytost stále vztahuje ke svému skutečnému bytí – tomu, čím sama již fakticky byla. Proto také může být na vzpomínky vznášen požadavek adekvátní danosti alespoň jako ideální norma[36] a mohou být dále prohlubovány díky novým asociacím či upřesňovány na základě svědectví druhých. Jako mezní případ zde poté

[36] Srov. *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 21 (C 4), s. 90.

vystupuje sama událost narození, která nikdy nemůže být učiněna předmětem vlastní vzpomínky a o jejímž faktickém průběhu lze získat jisté ponětí nanejvýš ze vzpomínek druhých a která přesto představuje nedílnou součást bytí na světě toho, kdo se na ni snaží rozpomenout: samotný jeho počátek. Prožívaná přítomnost ve světě, která je kontinuálně konstituována na základě světské minulosti, se zároveň kontinuálně otevírá směrem do budoucnosti jako horizontu nadcházející životní zkušenosti. Tu také lidská bytost vždy již anticipuje na základě průběhu zkušenosti dosavadní, aby ve svém očekávání byla následně potvrzena, zklamána – či mile překvapena. Zatímco v prožívané přítomnosti si je však člověk dán tak, jak právě fakticky jest, v horizontu své minulosti sice pouze přibližně, ale přesto tak, jak fakticky byl, v horizontu své budoucnosti si je dán tak, jak být může. Vlastní možnosti, které lidská bytost spojuje s tím, co očekává jako ve světě ještě možné, spolu-konstituují jako možné cíle smysl její faktické přítomnosti, která teprve poté může skýtat prostředky k jejich naplnění, a rovněž probouzejí minulou zkušenost, aby jejich naplnění poskytla potřebné vodítko. Protože ale budoucí bytí světa a spolu s ním i veškerý faktický průběh budoucího lidského bytí v něm náleží sféře možného, jedná se pouze o presumptivní bytí.[37] Nakolik se lidská bytost nachází ve světě, k jejímu bytí patří nutně otevřený horizont budoucnosti, ale již nic z toho, co je v tomto horizontu jako anticipované dáno. Nakolik se ale lidská bytost nachází ve světě, je její smrt jako smrt anticipovaná dána jen a pouze v tomto horizontu. Smrt poté nemůže představovat nutný moment, natožpak podmínku lidského bytí na světě: zůstává sice bezpečněji než cokoliv jiného anticipovanou, ale stále v posledku pouze nahodilou událostí, která ze světa přichází.

Ani vtělené osobní Já ve světě existující lidské bytosti se tedy nakonec nemůže konstituovat jako ze své podstaty smrtelné. Nikoliv snad proto, že by kontinuálně se konstitující lidská subjektivita možnost vlastní smrti nepřipouštěla, nýbrž proto, že vlastní smrt může připustit jen a pouze jako možnost – „možný konec života.“[38] [39] Je tomu tak proto, že se konstituuje v čase, který se sám konstituuje jako sukcese prožitkového

[37] Srov. *Husserliana Materialien* VIII, Text Nr. 21 (C 4), s. 92 a 93.
[38] Tamtéž, s. 106 Anm 1.
[39] Vidíme, že vztah lidského subjektu k vlastní smrti tak – pouze na explicitní úrovni – opakuje vztah, který ke své smrti chová každá sebe zachovávající živá bytost. Tento závěr je také zcela v souladu s Husserlovým metodologickým pokynem formulovaným v § 55 *Cartesianische Meditationen* (*Husserliana* I, s. 154), že k animální subjektivitě dospíváme redukcí subjektivity lidské. Podstatný náhled, že lidská subjektivita představuje pouze sebe-explikativní rozvinutí imanentní struktury života jako takového, je ovšem již dědictvím německého idealismu (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 2006), s. 120-126).

proudu. Proč ale musí být subjektivita sama chápána jako imanentně časový prožitkový proud – a čas sám jako sukcese?

B. Smrt a čas

Subjektivita je v samém svém základu charakterizována intencionalitou neboli vědomím něčeho v nejširším smyslu. Ať je vlastní akt vědomí jakkoliv modifikován, ať je vědomí samo jakkoliv temné, Já vždy zaměřuje svou pozornost k něčemu přítomně danému, ať již reálným předmětům světa, které jsou mu dány jako skutečné ve vnímání, či jako možné ve fantazii, nebo k ideálním předmětům, které jsou dány v kategoriálním názoru. Svůj intencionální pohled může Já nadto upnout k tomu, co ve světě očekává jako v budoucnosti možné a takto si obrazně zpřítomnit ještě nepřítomné, či si ve zpětném ohlédnutí zpřítomnit již nepřítomný svět minulý. Nakonec může také svůj intencionální pohled obrátit k sobě samému a v reflexi si učinit výslovně přítomným vlastní vědomý život. Ať již je však ve vědomí zpřítomněný předmět jakýkoliv, ať je zpřítomněn v jakémkoliv intencionálním aktu, vždy se sám jeví na – do budoucnosti i minulosti otevřeném – horizontu aktuálně nepřítomného, který musí být v každém zpřítomňujícím aktu spolu-podržován. A mají-li poté všechny možné předměty vědomí tvořit momenty jedné a téže žité zkušenosti, musejí se vřazovat do jednoho a téhož – z budoucnosti do minulosti plynoucího a přitom živou přítomností procházejícího – prožitkového proudu. Tento prožitkový proud, ze kterého pro intencionální pohled vzchází vše přítomně dané, který Já může tímto pohledem oboustranně procházet, či sebe sama v něm reflexivně uchopit, není ve své univerzální struktuře ničím jiným než universální strukturou subjektivity.

Představuje-li ale subjektivita sama prožitkový proud, musí také sebe samu konstituovat: vědomý život sám je již výsledkem genese. Každá imprese bezprostředně zakoušená v každém jednotlivém přítomném okamžiku nutně probouzí očekávání ještě nepřítomných impresí budoucích, které je opět nutně předznačeno na základě podržování již nepřítomných impresí minulých. Až jejich asociativní syntéza teprve vůbec vyjevuje ten který intendovaný předmět, přičemž až v předjímavě podržujícím zpřítomňování svých předmětů si je Já teprve vůbec vědomo sebe samého. Sám prožitkový proud, ve

kterém si je Já ve svých intencionálních aktech sebe-vědomo, přitom není teprve dodatečně skládán ze sledu jednotlivých bezrozměrných momentů, ale naopak díky protencionálně-retencionálním intencím teprve zakoušen ve svém plynutí. A protože uplývání v prožitkovém proudu představuje základní charakteristický rys všech prožitků, ze kterých je teprve konstituován objektivní čas jako čas, ve kterém jsou dány předměty objektivního světa a ve kterém tyto předměty vznikají a zanikají, trvají a ve svém trvání se proměňují, či beze změny setrvávají, – lze toto plynutí samo označit za pra-fenomén času.

Uchopení subjektivity jako prožitkového proudu a s tím spjaté chápání času jako sukcese je nutným důsledkem intencionálního charakteru subjektivity samé. Vlastním smyslem intencionality je však zpřítomňování. Označujeme-li tedy za pra-fenomén času plynutí, jeho původní dimenzí je poté přítomnost. Patří totiž k vlastní formě každého přítomného momentu, že může být zakoušen pouze jako odeznění – uplynutí – momentu předešlého a vlastní uplývání ve prospěch příchodu momentu nadcházejícího. A v každém tomto momentu „žije“ Já, které ve svém předjímání nevyhnutelně nadcházejících momentů budoucích a podržování momentů nenávratně minulých samo plynutí času zakouší. Ve zpřítomňování předmětů svého světa, které se v prožitkovém proudu poté z jednotlivých afekcí synteticky konstituují jako tím či oním smyslem nadané jednoty trvání, je si také nakonec přítomno sobě samému. Ať si tedy Já zpřítomňuje ten či onen předmět, ať si jej zpřítomňuje v těch či oněch intencionálních aktech, vždy si je jisto sebou samým – ať je faktický obsah jeho vědomého života jakýkoliv, vždy si je nad veškerou pochybnost jisto tím, že samo je. Apodikticita vlastního bytí se poté Já samému stává evidentní, jakmile obrátí svůj intencionální pohled k vlastnímu prožívání jako takovému a je sobě samému přítomno bez dalšího – s adekvátní evidencí. Podstatná struktura vědomého života, která se poté v této absolutní sebe-přítomnosti intencionálnímu pohledu zpřístupňuje a je spolu se všemi svými podstatnými variacemi dána rovněž s apodiktickou evidencí, je samotnou transcendentální subjektivitou: strukturální jednotou podmínek možnosti sebe-jistoty. Smrt jako principiální popření této sebe-jistoty pochopitelně nemůže být jednou z nich. Strukturou subjektivity jako sebe-jistoty Já ve zpřítomňování jím konstituovaných předmětů je však struktura imanentně časového prožitkového proudu. Ten proto také nutně plyne bez konce, byť samo vědomí času může vyhasnout, dojde-li k úplné nerozlišenosti jeho jednotlivých momentů. Ta je spjata s úplným vyhasnutím veškerých impresí – a samozřejmě také s koncem vědomí

předmětného světa, který je z nich konstituován. Tímto koncem je smrt: nikoliv ale jako strukturální moment imanentní časovosti, která charakterizuje subjektivitu samu, ale jako moment objektivního času světa. Musí-li totiž čisté Já transcendentální subjektivity zůstat smrti ušetřeno, ta poté může pohltit pouze jeho světskou manifestaci – osobní vtělené Já, které se konstituuje na pozadí světa. Avšak protože moment smrti je právě vyhasnutím vědomí světa a s ním veškerého vědomí času, ani tomuto světskému Já nemůže být vlastní smrt – jako ona sama – nikdy ve světě přítomná. Ve světě je smrt přítomná jen a pouze jako úmrtí druhých. Vlastní smrt si poté ve světě existující Já může zpřítomnit výlučně jako na základě již prožitých úmrtích druhých anticipovanou událost úmrtí vlastního. Ovšem tato anticipace, nakolik Já ve světě trvá, nikdy nemůže dojít svého naplnění – vlastní smrt je pro ně principiálně dána jako pouhá možnost. A sama možnost vlastního odchodu ze světa stojí v přímém protikladu vůči všemu tomu, čím Já ve světě je, či být může jako skutečné. Proto také nikdy nemůže patřit k – v reflexi odhalitelným – apriorním podmínkám, za kterých se Já konstituuje jako Já lidské: k podmínkám, za kterých se může zakusit jako vtělené, setkat se s druhými vtělenými Já a sdílet a utvářet s nimi společný svět. Až z tohoto světa také teprve lidskou bytost potkává vlastní smrt jako stále hrozící, ale stejně tak pouze nahodilá možnost.

Proto také Husserl na úplném konci svého nejsystematičtějšího díla, *Karteziánských meditací*, smrt klasifikuje jako „problém nahodilé fakticity“[40] a řadí ji po bok problémům osudu, „smysluplné“ možnosti „v pravdě“ lidského života a „smyslu“ dějin. Vlastní úkol filosofie nicméně má spočívat v reflexivním sebepoznání filosofujícího, který uchopí vlastní transcendentální subjektivitu jako smysl-udílející vědomí, kterému se teprve vůbec jeví něco takového jako předmětný svět, a následně nahlédne, jak vlastní subjektivita spolu-konstituuje transcendentální intersubjektivitu, na základě které se předmětný svět teprve vůbec stává světem sdíleným a ve kterém také nakonec i reflektující sám vystupuje jako jedna z bytostí jej obývajících a smyslem jej opatřujících. Ve zkratce, úkolem filosofie je nabídnout transcendentální poznání. Smrt tudíž jako jeden z „problémů nahodilé fakticity“ – podstatná, ale pouze „ideální“[41]

[40] *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana* I, § 64, s. 182; dále srov. *Die Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, s. 39.
[41] *Cartesianische Meditationen, Husserliana* I, § 64, s. 182.

možnost týkající se svět obývajících bytostí – nemůže představovat problém „v konečném smyslu filosofický,“[42] ale stává se spíše problémem „eticko-náboženským.“[43]

Smrt jako ze světa přicházející událost, která momentem svého příchodu vědomí světa ukončuje, je nutným korelátem imanentní struktury subjektivity jako prožitkového proudu a s ní se pojící základní zkušenosti plynutí času. Nemusíme si ale ani příliš barvitě vybavovat všechna ta vyobrazení smrtky s přesýpacími hodinami, abychom získali podezření, že pochopení smrti jako události, která sice lidské vědomí času ukončuje, ale přitom se v plynutí času odehrává jako každá událost jiná, příliš nedbá naléhavosti, která je smrti vlastní. Stejně tak nemusíme vzpomínat básnická slova o „kostižerném času“, abychom nabyli dojmu, že plynoucí čas sám takto smrti zbaven zůstává poněkud „bezzubým“. Samo plynutí času jako plynutí proudu prožitků ale představuje nutný horizont samotné sebe-jistoty subjektu ve vlastních intencionálních aktech. Čím jsem si ale, ať to či ono tím či oním způsobem prožívám, nad veškerou pochybnost vždy jist? Samozřejmě, samotným faktem, že sám jsem. Tato moje základní jistota se mi stává zjevnou, obrátím-li k vlastnímu prožívání svůj reflexivní pohled. Co však již musím chápat, aby pro mě samotný fakt mého vlastního bytí, které reflexivně uchopuji, vůbec byl pochopitelný? Čemu musím již před vší reflexí ve všech svých intencionálních aktech implicitně rozumět, abych si v nich mohl být svým bytím implicitně jist? Co Husserl a veškerá filosofie, která spatřuje v sebe-evidenci subjektu první a neotřesitelné východisko, zcela přehlíží? Mimo vší pozornost zůstává, že abych mohl fakt vlastního bytí s apodiktickou jistotou tvrdit a toto tvrzení přitom vůbec mohlo dávat smysl, musím již zároveň rozumět tomu, co to znamená – také nebýt. A tomu, co to znamená „nebýt“, musím implicitně rozumět již před vší reflexí, aby se mi vůbec mohla má základní jistota tím, že sám jsem, v reflexi následně odhalit. A stejně jako bytí, kterým jsem si ve svých subjektivních výkonech jist, je faktum právě mého bytí, rovněž ani ono nebytí, které v samotném sebe-definujícím aktu subjektivity zůstává přehlédnuto, není ničím neurčitým a efemérním, ale má zcela jednoznačný význam: je to má smrt.

[42] Tamtéž § 59, s. 164.
[43] Tamtéž § 64, s. 182.

II.

Živého mě smrt nedostane

Sartre

Je září roku 1939 a Francie právě vyhlásila válku nacistickém Německu. Jean-Paul stojí na mostě v Ceintrey, malém městě poblíž německých hranic, a pozoruje říčku, která pramení v nedalekých Vogézách. Je mu třicet čtyři let. Nebude to dlouho trvat a splní se mu jeho dětský sen: stane se velkým spisovatelem Jeanem-Paulem Sartrem. V roce 1939 je však stále jen nadějným autorem románu Nevolnost a povídkové sbírky Zeď a jedním z průkopníků fenomenologické filosofie ve Francii. Dramata, která se budou inscenovat po celém světě, ještě nenapsal a také fenomenologie na svůj den ve Francii stále čeká. Mladý Sartre před třemi týdny narukoval a očekává brzký přesun na frontu. Myšlenky na smrt, které mu probíhají hlavou, jsou jiné než kdykoliv dříve. Vždy si představoval, že zemře jako starý muž, roky poté, co dokončí své dílo. Jeho smrt završí jeho život v okamžiku, kdy jej již bude syt. Tato představa mu nyní připadá naivní. Den před

očekávaným odvelením vidí jasně, že smrt může přijít každým okamžikem a že všechny plány zpřetrhá. Nikdy život nezavršuje, pouze jej ukončuje. V tento pozdně zářijový den poprvé vidí jasně absurditu smrti. Stojí na mostě a dívá se na plynoucí řeku. Myslí na svou práci, která začala teprve před nedávnem nacházet svůj ohlas. Možná již nikdy žádnou další a lepší knihu nenapíše. Možná, že jeho dílo, kterému zasvětil celý svůj dospělý život, zůstane navždy nedokončeno. Myslí také na svou milenku Wandu, o jejíž lásce neustále pochybuje. Možná již u ní nikdy více štěstí a klidu nenalezne. Možná jejich vztah zůstane navždy plný manipulace a žárlivosti. A nakonec myslí na Castor. Píše mu z Paříže, aby jej uklidnila, a sebe bezpochyby také, že je nesmrtelný. Nechce však být nesmrtelný, chce, aby jeho život byl naplněný. Vztah s ní je také tím jediným, co jeho život naplňuje v této chvíli. Každý den čeká na její dopis. Každý den, již po deset let, její pohled na svět doplňuje a obohacuje ten jeho. Život bez ní by byl poušť. Hledí do vodního proudu a přemýšlí o světě, ve kterém již nebude naživu. Není to příliš těžké: již tři týdny se cítí více mrtvý než živý. Najdou si jeho knihy své čtenáře i po jeho smrti? Zapůsobí na ty, které on sám již nepozná, a budou utvářet svět, který on sám již neuvidí? Nezapomenou na něj ti, kdo naopak jej samého znají nejlépe a nejmocněji tvoří jeho vlastní svět? – Co když ale tuto válku nakonec prohrají? Co vůbec z jeho světa zůstane? Kdo zůstane z jeho čtenářů? Co se stane s těmi, na kterých mu nejvíce záleží? Odvrátí svůj zrak od vodní hlubiny a obrátí se zády k plynoucí řece, poté přejde na druhý břeh. Možná o smrti napíše filosofický článek.[44]

Tento článek Sartre nikdy nenapsal. Zkušenost, kterou na konci září 1939 v Ceintrey učinil, si nicméně pečlivě zaznamenal do svého válečného deníku. Tyto zápisky spolu s dalšími úvahami, které připojil v následujících týdnech a měsících, se o pár let později staly základem pro kapitolu „Má smrt“ v Sartrově ústředním filosofickém díle *Bytí a nicota*. Tato necelých dvacet stran dlouhá kapitola se dnes řadí spolu s kapitolou o „Bytí k smrti“ z Heideggerova *Bytí a času* a několika, žánrem i rozsahem, různými texty od Levinase mezi tři hlavní příspěvky fenomenologické filosofie k otázce smrti.[45]

[44] Napsáno na základě Sartrových deníků z podzimu 1939, zejm. záznamu ze soboty 23. září. Viz Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (Paris: Gallimard, 1983), s. 48-52.

[45] Nejdůležitější Levinasovy texty o smrti jsou třetí a čtvrtá kapitola přednáškové knihy *Čas a Jiné* (Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2014)), kapitola „Etický vztah a čas“ z *Totality a nekonečna (*Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984)),* přednáškový cyklus z Levinasova posledního vyučovacího roku na Sorbonně *La mort et le temps* (In: Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993)),

Heidegger tvrdí, že porozumění vlastní smrti je nejvlastnější možností lidského sebe-porozumění vůbec. Působivě předvádí, jak si člověk přesto porozumění vlastní smrti zpravidla zastírá a jak se ve vlastním smyslu stává sám sebou teprve tehdy, když vlastní smrti pohlédne do tváře. Sám poté představí ontologický výklad takovéhoto – autentického – sebe-porozumění a vyčte z něj původní časovost lidské existence. Pro svou existenciální naléhavost a svou ontologickou hloubku jsou Heideggerovy úvahy o smrti čteny již takřka sto let.

Levinas tvrdí naopak, že člověk nalézá smrt především vepsánu ve tváři druhého člověka. Smrtelnost druhého pak podle Levinase představuje nepodmíněný etický závazek, který činí každého člověka za každého druhého zvlášť a bez výjimky odpovědným. Etickou závažnost smrti přitom spojuje s fenomenologickým výkladem emocionálního otřesu, který člověk utrpí při smrti blízké osoby a který navždy promění jeho vlastní Já. V době globální ekologické krize a globálních pandemií jsou Levinasovy úvahy o smrti čteny více než v době, kdy poprvé vycházely.

Sartre pak tvrdí, že smrt je mez, jež zvenčí vytyčuje pole možností lidské svobody. Dramaticky líčí, jak se smrt vymyká všem lidským očekáváním a přetíná všechny lidské plány. Svůj výklad o neočekávatelnosti a absurditě smrti doplňuje ve druhém kroku o zamyšlení nad tím, jak po smrti člověka o smyslu jeho života rozhodují paměť a zapomnění druhých lidí. Již dlouhou dobu je proto v Sartrových úvahách o smrti spatřováno moderní zdůvodnění prastaré poučky, že živých se vlastní smrt netýká, a dnes je čte již málokdo.

Epikurejský výklad Sartrova příspěvku k diskusi o smrti se nicméně objevil až takřka čtyřicet let po vydání Bytí a nicoty. Přišel s ním a svou autoritou jej zaštítil přední francouzský komentátor Heideggera a dlouholetý ředitel Husserlových archivů v Paříži Henri Birault. Na konci sedmdesátých let vystoupil na sartrovské konferenci v Bruselu s přednáškou na téma smrt v Sartrově filosofii a vybroušeným stylem v ní zformuloval tezi, která určila, jak se kapitola Má smrt bude číst v následujících desetiletích:

tematický rozhovor *La Mort, un terme ou un commencement ?* (In: Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendence* (Paris: Fata Morgana, 1995) a konečně přednáška na počest Heideggerovi *Mourir pour…* (In: Emmanuel Levinas, *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991), s. 219-230.

„Sartre obnovuje starověký argument: pokud jsem tu, nejsem mrtvý, jakmile mě smrt překvapí, jsem mrtvý: není tudíž nikdo, kdo by byl účastníkem tohoto setkání. Smrt mi uniká. Avšak právě protože mi uniká svou absurditou, svou nelidskostí, svou vnějškovostí, svou nahodilostí, svou násilností, mohu jí uniknout také. Ona, anebo já. Dokonale krutá, nezkrocená, nepřizpůsobivá, neochočená, krutost dokonale zbytečná, smrt je k smíchu.“[46]

V devadesátých letech pak epikurejské čtení Sartra rozvinula francouzská hermeneutka a přední expertka na téma smrti Francoise Dastur. Zatímco však Birault v Sartrově výkladu spatřoval nutný rub výkladu Heideggerova, Dastur se jednoznačně postaví na Heideggerovu stranu. Ve známé knize *Smrt: Esej o konečnosti* jí epikurejské čtení poslouží k tomu, aby Sartra usvědčila z idealismu, za který on sám Heideggera kritizuje:

„Tím, že ze smrti činí mez, která je jednoduše *vnější*, dopřává Sartre (lidskému) bytí pro sebe nekonečnou svobodu, což je ztěžka méně „idealistické“ než „polidštění smrti“, které mylně připisuje Heideggerovi. Daří se mu tak totiž, a podle vlastních slov, „uniknout“ smrti tím, že z ní činí, jako již Epikúros, jednoduchý „mezní fakt“, který se nás „netýká“.[47]

A konečně, na začátku našeho století se k epikurejskému čtení přihlásila nejvyšší autorita sartrovského bádání a zároveň autorka nejúplnější monografie o smrtelnosti ve francouzské filosofii dvacátého století, oxfordská profesorka Christina Howells. U příležitosti oslav stoletého výročí Sartrova narození přednesla kritický příspěvek na téma smrt u Sartra, ve kterém také zazněla následující hypotéza:

[46] Henri Birault, „Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre“, in: Collectifs, *Autour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie* (Gallimard, 1981), s. 186.
[47] Françoise Dastur, *La mort: Essai sur la finitude* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007), s. 157. Viz také Françoise Dastur a Jean-Claude Poizat, „Entretien avec Françoise Dastur“. *Le Philosophoire: Laboratoire de philosophie* 45 (2016/1), s. 25.

„V roce 1943, uprostřed druhé světové války, bylo pochopitelně vidět smrt úplně všude, a je dobře možné, že [Sartrova] volba vylíčit smrt jako něco vnějšího, co se mě osobně netýká, byla moudrá do té míry, že se vystříhal rizika, že by přílišné emoce vykolejily jeho analýzu naší svobody uprostřed situace.“[48]

V průběhu desetiletí se tak epikurejské čtení Sartra pomalu stalo mainstreamem.[49] Nicméně, již ve svých válečných denících – jen několik málo desítek stránek poté, co vylíčil svůj zážitek ze Ceintrey – si Sartre poznamenává:

„Slavný Epikúrův argument „Neděste se smrti, co záleží na tom, že vaše díla zůstanou nedokončena, protože vy tu již nebudete, abyste jejich nedokončeností trpěli“ – argument, který mě dlouho uspokojoval, nestojí za nic.“[50]

Je tudíž možné, že dobře zavedené čtení Sartra o smrti ve skutečnosti obrací naruby vlastní poselství jeho úvah. Je možné, že má smrt se mě týká právě proto, že ji mohou zažít ti, na kterých mi záleží. Možná se mě má smrt týká právě svou absurditou, protože jednou ranou přetíná všechny projekty, na kterých mi záleží. Možná se mě týká právě svou nepředvídatelností, protože nikdy nemohu s jistotou vědět, kdy budu muset tento svět s ním vše, na čem mi tu záleží, opustit.[51]

---

[48] Christina Howells, „Sartre and Death: Forgetting the Mortal Body in *Being and Nothingness“*, in: K.J. Morris (ed.), *Sartre on the Body (*London: Palgrave Macmillan, 2010), s. 136. Srov. také Christina Howells, *Mortal Subjects: Passions of the Soul in Late Twentieth-Century French Thought (*Cambridge: Polity, 2011), s. 35-40.

[49] Zatím naposledy se o něj opřela Adriana Teodorescu a využila jej k provokativní kritice romantizace smrti v paliativní péči. Viz Adriana Teodorescu, „Facing Death: A Sartrean Perspective on the Contemporary Tendency to Over-humanize Death“, in: *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature* (Cambridge Scholars Publishing, 2019).

[50] Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 130. Síla etablovaného výkladu je již tak mocná, že např. Robert Tirvaudey toto místo cituje v neúplnosti, aby jej podložil. Viz Robert Tirvaudey, “Sartre et la problématique de la mort“, *L' Enseignement philosophique* 1 (2006), s. 31.

[51] Mnoho z argumentace této kapitoly jsem představil v podobě příspěvků na konferencích: *Facing Death*. Interdisciplinary Conference “Homo in articulo mortis. Sadness and death in the life of man from antiquity to modern times.” University of Warsaw, 07.–08. 11. 2019; *Thought-provoking Death: Re-reading Sartre on Death*. The British Society for Phenomenology Annual Conference 2020 “Engaged Phenomenology.” 03.–05. 09. 2020; *Death That Matters: Sartre vs. Epicurus*. “Death and the Philosophy of our Time.” ENS – PSL, 14. 12. 2022 a The British Society for Phenomenology Annual Conference 2023 “The Theory and Practice of Phenomenology.” Manchester, 29.–31. 08. 2023.

1. Sartre vs. Heidegger:
Otevřený spor

Nejslavnější a nejkomentovanější Sartrův výklad o smrti najdeme v jeho stěžejním filosofickém díle *Bytí a nicota*. Tato kniha z roku 1943 je prostoupena atmosférou života v okupované Paříži, patrně nejintenzivněji kapitola o svobodě, fakticitě a situace. Poslední z jejích podkapitol je i relativně krátká úvaha na téma „Má smrt". Dobový kontext, který při její četbě bije do očí, ovšem sám o sobě ještě neposkytuje dostatečný důvod k tomu, abychom i Sartrovy filosofické závěry shodily ze stolu jako dobové, a tedy překonané. Domnívám se spíše, že extrémní dějinná situace, ve které Sartre otázku vlastní smrti učinil předmětem své filosofické práce, mu teprve dovolila přijít s odpovědí, která se mohla stát směrodatnou pro další vývoj, zejm. francouzské, filosofie.[52] Potenciálu osmnáctistránkové kapitolky, která tvoří pouhý zlomek z více než sedmisetstránkového kolosu *Bytí a nicoty*, si byl velmi dobře vědom i Sartre sám, když ilustraci některých z jejích tezí paralelně věnoval slavnou hru *S vyloučením veřejnosti*. O výkladu, který je v kapitole „Má smrt" obsažen, přesto píše, že „není vyčerpávající, ani detailní"[53]. Mám za to, že je dobré tato slova vzít při její četbě v potaz. Nikoliv ovšem jako Sartrovo přiznání, že vlastní smrt pro něj představuje pouze druhotný problém, nýbrž spíše jako upozornění na provizorium, které kapitola „Má smrt" představuje. Sartre se také k otázce smrti ještě ve 40. letech několikrát vrací, především v textech, které sám za svého života nevydal. Má smrt, kterou nikdy nemohu zažít, ale přesto o ní po většinu svého života vím, představuje zvláštní typ pravdy o mé existenci. Ve světle otázky pravdy svůj smrti pojem Sartre rozvíjí v krátkém nevydaném pojednání *Verité et existence* z roku 1948. Ve stejné době pracuje také na velkém pokračování *Bytí a nicoty*, které má být věnováno „etice založené na lidské konečnosti"[54] a které rozvíjí program, který široké veřejnosti představil bezprostředně po konci války v přednášce *Existencialismus je humanismus*. Mimořádné množství materiálu připravovaného pro toto dílo je od poloviny osmdesátých let dostupné ve svém celku a své neuspořádanosti pod titulem *Cahiers pour une morale*. Záměr

[52] Prizmatem válečné zkušenosti čte Sartra o smrti ve svých textech Marc Crépon. Viz Marc Crépon, „Mourir pour?" *Studia Phaenomenologica* no. VIII (2008), s. 109-119 a Týž, *Vivre avec – La pensée de la mort et la mémoire des guerres* (Hermann, 2008), s. 39-57.
[53] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), s. 633.
[54] Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), s. 163.

vyvodit normy jednání z fakticity lidské svobody Sartra nevyhnutelně přivádí před otázky dějin a dějinnosti, které v *Bytí v nicotě* nechal nerozvinuty. *Cahiers pour une morale* proto spíše než bezprostřední epilog k *Bytí a nicotě* představují vzdálený prolog ke *Critique de la Raison dialectique*. Tento filosofický zájem Sartra vtahuje do dalekosáhlé dobové diskuse s předním francouzským vykladačem Hegelovy filosofie Alexandrem Kojèvem, v jehož interpretaci *Fenomenologie ducha* hraje smrt mimořádně důležitou roli.[55] I v Sartrových pracovních sešitech se proto téma smrti opakovaně a v různých podobách vrací. Sartre problematizuje úlohu, kterou má smrt podle Kojèva hrát na konci dějin, jejž Sartre sám ztotožňuje s koncem lidstva jako takového, a zároveň prohlubuje – v *Bytí a nicotě* pouze naznačený – výklad vztahu mezi smrtelností a svobodou. Výsledky těchto analýz shrnuje nakonec o deset let později v rovněž nevydaném pokračování svého druhého hlavního filosofického díla. Kapitolka, kterou zde smrti věnuje, pak představuje po té z *Bytí a nicoty* druhý ucelený – ale na rozdíl od té z *Bytí a nicoty* zapomenutý[56] – výklad o smrti, který z jeho ruky máme.

Nejslavnějším a nejkomentovanějším Sartrovým výkladem o smrti však bezesporu zůstává kapitola „Má smrt“ z *Bytí a nicoty*. Ta je poté proslulá především kvůli polemice, kterou Sartre vede s Heideggerovým výkladem smrti z *Bytí a času*.[57] Není to náhoda, kapitola „Má smrt“ obsahuje jednu z nejotevřenějších a nejostřejších kritik Heideggerovy filosofie, kterou můžeme v Sartrově díle nalézt. Celou polemiku však lze, tvrdím, převést na jediný filosofický spor.

V základu Heideggerových úvah o smrti leží tvrzení, že má existence směřuje k mé smrti ze samé své podstaty. Od samého začátku, a aniž by to kdykoliv výslovně řekl, Heidegger vychází z pojmu přirozené smrti. Má smrt je – bez ohledu na to, kdy a jak k ní fakticky dojde – ze své podstaty jistá. Čeká na mě od okamžiku mého narození a já sám se k ní neustále blížím tím, že neustále spotřebovávám svůj čas. Heideggerovy úvahy o

[55] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (Paris: Gallimard, 1947), s. 529-575.
[56] Tomuto textu se zatím dostalo jediného stručného komentáře v článku od autora, který ani není filosofem, nýbrž literárním vědcem: Jean-François Louette, „Sartre et la mort : ‚Le mur‘ et après”, *Études françaises* vol. 49, no. 2 (2013), s. 31-33. Na ústřední tezi tohoto pozapomenutého textu se zaměřím ve třetí kapitole této práce.
[57] Již v roce 1950 publikoval Régis Jolivet celou knihu na toto téma (Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.- P. Sartre (Éditions de Fontenelle, 1950)). Kromě textů, které jsem již zmínil výše, najdeme klasický výklad u Josepha Fella v textu *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place* (New York: Columbia University Press, 1979).

smrti proto nevyhnutelně ústí v závěr, že má smrt od základu určuje časový smysl mé existence samé.

Sartrovy úvahy o smrti se pak, v přímém protikladu vůči Heideggerovi, opírají o tvrzení, že smrt je empirický fakt, který je součástí světa, jejž obývám s druhými. Ve smrti nemůže tudíž Sartre nikdy spatřovat nic přirozeného. Má smrt je – bez ohledu na to, kdy a jak k ní fakticky dojde – ze své podstaty nahodilá. Přichází ze světa, aby čas mého života na světě přetrhla. Sartrovy úvahy o smrti proto dospívají k závěru, že má smrt představuje radikální vnějšek vůči nitru mé subjektivity.

V důsledku těchto odlišných předpokladů vidí Heidegger ve smrti mou nejzazší možnost, k níž se po celý čas své existence tak či onak vztahuji, Sartre poslední možnost, jež pro mě přichystal světa a u jejíhož uskutečnění budou již jen druzí. Status možnosti, kterou pro mě má smrt představuje, je pak výslovným předmětem polemiky, kterou Sartre s Heideggerem na stránkách *Bytí a nicoty* vede. Otázku, jakou možnost pro mě má smrt představuje, také nyní využiji k tomu, abych demonstroval, jak se různé filosofické předpoklady, se kterými Heidegger a Sartre k otázce smrti přistupují, promítají do závěrů, ke kterými dospívají.

Téměř každý, kdo má doma diplom z filosofie z nějaké kontinentální univerzity, se někdy během svého studia prokousával kapitolou o „Bytí k smrti“ v Heideggerově *Bytí a čase*. Snažil se patrně si také zapamatovat pět charakteristik, které zde Heidegger smrti přisuzuje. Schematicky můžeme říct, že Sartre na základě svých předpokladů musí tři z nich odmítnout a dvě zbývající o to výrazněji podtrhnout.

Mám-li po celý čas své existence svou smrt před sebou, pak je to pro mě ryzí možnost – navždy jen a pouze možnost. Nesu-li si svou smrt v sobě samém tím, že spotřebovávám svůj čas, pak je to zároveň možnost, kterou vždy již jsem – a kterou také nikdy nemohu nebýt. Je to, jak tvrdí Heidegger, nejzazší možnost mé existence. Má smrt se mi pak může jako nejzazší možnost mé existence stát zjevnou a já sám se mohu ve svém existování stát sobě průhledným, anebo si svou smrt jako svou nejzazší možnost mohu zakrývat možnostmi, které mi skýtá svět. Zjevnou se mi přitom má smrt stává právě tehdy, když jí rozumím v pěti základních ohledech, které ji jako nejzazší možnost mé existence charakterizují.

Má smrt je v první řadě nejvlastnější možností mé existence, protože v možnosti zemřít jde o holý fakt mé existence. Rozumím-li tomu, že mohu a jednou také budu muset zemřít, pak jasně rozumím tomu, že sám existuji: existuji ve vlastním smyslu neboli autenticky. Má smrt je zadruhé beze-vztažnou možností, protože ji nesu v sobě samém a nikdo ji ze mě nemůže sejmout. Rozumím-li tomu, že mohu a musím zemřít, pak jasně rozumím tomu, že má existence je jedinečná a že jedině já sám ji mohu vtisknout smysl, anebo ji promarnit. Zatřetí je má smrt nepředstižnou možností, protože je tím úplně posledním, co mě na tomto světě čeká a všechny mé ostatní možnosti jí předcházejí. Rozumím-li tomu, že mohu a musím zemřít, pak jasně rozumím tomu, že všechny mé možnosti jsou konečné a že ve svém existování jsem odkázán na situaci, ve které se nacházím, a na čas, který je mi dán. Začtvrté je má smrt jistou možností, protože čas mé existence je ze své podstaty konečný. Jistotu o své smrti proto nemohu získat až na základě empirické zkušenosti. Pociťuji ji v úzkosti, které mě stále, i když většinou pouze latentně prostupuje, protože mi na mé existenci záleží, a promlouvá ke mně hlasem mého svědomí, který mě varuje před tím, abych nepromarnil svůj čas. Rozumím-li tomu, že dříve či později budu muset zemřít, pak jen jasně rozumím tomu, co vlastně už vždy „vím“. Má smrt je nakonec neurčitou možností, protože její příchod je kdykoliv možný. Rozumím-li tomu, že mohu zemřít každým okamžikem, pak jasně rozumím tomu, že svou existenci nemohu odložit na později a že o její smysl hraji každým okamžikem.

Je-li však smrt empirickým faktem, se kterým jsem konfrontován ve světě, ve kterém žiji svůj život, jak tvrdí Sartre, pak má smrt představuje možnou konstelaci světa, která mě o můj život připraví. Možnosti takové konstelace světa, která mě o můj život připraví, jsem si však sám vědom, když svůj život ještě žiji. Má smrt proto není podle Sartra nejvlastnější možností mé existence, kterou uskutečňuji od okamžiku svého narození, nýbrž pouze nejvlastnější možností mého vědomí.[58] Není-li však má smrt nejvlastnější možností mé existence, pak není ani možností, která by byla beze-vztažnou. Vědomí smrtelnosti získávám až na základě smrti druhých. Vztáhnu-li jej poté na sebe samého, uvědomuji si také, že má smrt svěřuje smysl celého mého života paměti druhých.[59] Má smrt nemůže nakonec být ani ze své podstaty jistá. Jistota, se kterou počítám s možností, že zemřu, je jistotou empirickou.[60] Protože se však, kam až lidské

[58] Viz Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 436.
[59] Viz Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 630.
[60] Viz Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 128.

vědomí sahá, smrt žádné lidské bytosti nevyhnula, je má smrt nejjistějším z empirických faktů, se kterými ve svém životě počítám.

Nicméně i jako empirický fakt zůstává smrt tím úplně posledním, co mě na tomto světě čeká. Tam, kde Heidegger mluví o nepředstižné možnosti, mluví Sartre o poslední možnosti a vnější mezi mé svobody.[61] Vymezuje-li má smrt jako nepředstižná možnost zevnitř konečný čas mé existence, pak všechny mé světské možnosti činí od začátku konečnými. Přichází-li má smrt ze světa, ve kterém nebudu již dále naživu, pak celý můj život od začátku principiálně přesahuje. Sartre proto také v mé smrti spatřuje vnějšek či alteritu mé subjektivity. Otevírá tím filosofickou perspektivu uvažování o smrti, které se již na konci čtyřicátých let chopí Levinas[62] a která je od té doby ve francouzské filosofii mimořádně živá. Je-li smrt empirickým faktem, pak vystupuje do popředí rovněž neurčitost mé smrti, protože její příchod je ze své podstaty nahodilý. Právě tento aspekt smrti Sartre také velkolepě rozvíjí.

Touto stručnou interpretací opozice, kterou Heidegger a Sartre v otázce smrti zaujímají, jsem se pokusil demonstrovat, jak se do jejich výkladu smrti promítají základní filosofické předpoklady, se kterými ke smrti přistupují. Ale nejen to. Mezi řádky mělo také vyjít najevo, že Sartrova kritika, která se zaměřuje na pojem možnosti, který Heidegger se smrtí spojuje, zasahuje pouze Heideggerovy filosofické závěry, ale nikoliv již jeho předpoklady. Klíčovou otázku, proč Heidegger od začátku chápe smrt jako ze své podstaty jistou, tzn. proč vedle empirické smrti od začátku předpokládá také smrt přirozenou a metafyzickou, Sartre vůbec nevznáší. Na tuto otázku zároveň Heidegger nikdy nedá odpověď. Heidegger tvrdí, že lidská bytost ze své podstaty stravuje svůj čas a směřuje ke své smrti, ale nikdy již neřekne proč. Problém jistoty smrti, která je nenápadně schována mezi čtyřmi dalšími základními charakteristikami smrti, není přitom Achillovou patou pouze Heideggerova výkladu smrti, nýbrž celé jeho filosofické pozice. Není-li nic takového jako jistá, přirozená smrt, pak neplatí centrální teze *Bytí a času*, že původní čas, v jehož horizontu lidská bytost rozumí tomu, že jsoucí jest, je čas konečný.[63] Je to konečný čas existence, jež se krátí, který tuto existenci naplňuje úzkostí a který ji

[61] Viz Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 613-614.
[62] Viz třetí a čtvrtá kapitola knihy *Čas a Jiné* (Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2014).
[63] Viz Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2006), § 65, s. 329-331.

drží vykloněnu do nicoty.[64] Ve světle nicoty pak lidská bytost teprve rozumí tomu, co to vůbec znamená být. A je to právě implicitní porozumění tomu, co to znamená být, co lidské bytosti umožňuje mít smysluplný svět, ve kterém se setkává sama se sebou a se vším, co jest. Přichází-li však lidská smrt pouze jako poslední důsledek kauzální řady empirických faktorů, kterým je člověk jako tělesná bytost nevyhnutelně vystaven, jak tvrdí Sartre, ale také Husserl a většina autorů, kteří o smrti psali a píší, pak je hlavní Heideggerův filosofický objev, který spočívá v odlišení bytí od jsoucího na základě samotné podstaty času neboli ve formulaci ontologické diference,[65] pouhou fikcí. Nechci zde tvrdit, že se Heidegger ve svých úvahách mýlí, tvrdím pouze, že tyto úvahy stojí na předpokladu, který Heidegger sám nikdy nezdůvodní. Na otázku, proč každý z nás musí zemřít, Heidegger nikdy neodpoví. Sartre si od něj ovšem tuto odpověď ani nežádá, jeho kritika se omezuje na Heideggerovo tvrzení, že smrt je nejzazší možností lidské existence. Toto tvrzení však chápe tak, že smrt každého z nás zavazuje k tomu, abychom každý sám za sebe projektovali její jedinečnou podobu a tuto podobu uskutečňovali volbou projektů, ve kterých uskutečňujeme svůj život. Představu, kterou Sartre kritizuje, si můžeme krátce ilustrovat třeba takto:

Jednoho dne, v životní fázi, která skýtá málo důvodů k radosti, na mě dolehne plná tíha vědomí, že jsem smrtelný a že jednoho dne také zemřu. Protože můj život právě nenabízí nic, co by mi dalo na mou smrtelnost zapomenout, nedaří se mi myšlenku na smrt setřást. Mé již tak bezbarvé dny vyblednou neustálým přemýšlením o smrti ještě více. Hledám proto pomoc ve filosofických knihách. Útěchu v nich nenacházím, ale náročná četba alespoň zaměstná mé myšlenky. Neunikne mi ani fakt, že filosofové se nezřídka dožívají velmi vysokého věku, pokud se ovšem dříve nezhroutí nebo nezešílí. Udělám proto ze své nouze ctnost a po jistém váhání se rozhodnu svůj život zasvětit kariéře univerzitního profesora. Tento projekt, který stačí na to, aby zaplnil celý lidský život, mě staví před ztěžka přehlédnutelnou řadu dílčích projektů, úkolů a povinností, které vedou k jeho uskutečnění. Budu-li dostatečně vytrvalý a v uskutečňování svého životního projektu úspěšný, budu také chtít „vystavět živoucí pomníky svému vítězství“.[66] Budu usilovat o to založit rodinu a přivést na tento svět své potomky. Ve

[64] Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, in: *Wegmarken, GA* 9 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976), s. 115.
[65] Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA* 24 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975), § 22 a), s. 454.
[66] Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, *KSA* 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), s. 90.

všech svých projektech budu proto nakonec pracovat na tom, abych zemřel v požehnaném věku jako důstojná osoba, obklopen svými knihami a vnoučaty. Má smrt tak korunuje celý můj život a můj život naopak vtiskne mé smrti smysl a tím ji připraví o její děsuplnost.

Aniž bych se nyní pouštěl do jakýchkoliv detailů, musí být patrné, že takovouto představu o vztahu k vlastní smrti není příliš těžké kritizovat. Není ale ani příliš těžké kritizovat Sartrovu kritiku Heideggera. Vtip Heideggerova tvrzení, že smrt je nejzazší možností mé existence, spočívá mimo jiné v tom, že dokud sám existuji, je pro mě má smrt jen a pouze mou možností. Rozumím-li proto své smrti jako své nejzazší možnosti, pak vůbec neprojektuji její jedinečnou podobu, kterou bych svou existencí následně uskutečňoval. Rozumím-li své smrti jako své nejzazší možnosti, jsem naopak konfrontován s jedinečným faktem své existence samotné, který teprve ve světle mé vlastní smrti vychází najevo. Heidegger proto také pro sebe-zprůhlednění, ke kterému dospívám tváří v tvář vlastní smrti, vymýšlí zvláštní termín *Vorlaufen*,[67] předbíhání do možnosti (jakožto možnosti), aby jej striktně odlišil od sebe-porozumění, které mi skýtají mé světské možnosti, jež mohu projektovat a následně také uskutečňovat.

Sartrovu kritiku Heideggera lze takto snadno a na malém prostoru vyvrátit. Filosofických předpokladů jeho vlastního výkladu o smrti se tím ovšem rovněž ani nedotkneme. Základní otázka, proč Sartre od samého začátku a v přímé opozici vůči Heideggerovi chápe smrt jako empirickou událost, která nás potká ve světě, není znovu ani položena. V tomto okamžiku začíná být také, tvrdím, mnohem plodnější číst Sartra ve světle Husserlových úvah o smrti, kterým jsme se věnoval v první kapitole tohoto textu.

[67] Viz Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, s. 262.

2. Sartre a Husserl:
Tiché spojenectví

Stejně jako Husserl vychází i Sartre v otázce smrti z nezpochybnitelného faktu, že svou vlastní smrt nemohu nikdy sám zažít. Dokud jsem naživu, zažívám pouze smrt druhých a až na základě zkušenosti se smrtí druhých nabývám vědomí o té, jež mě čeká. V kapitole "Má smrt" z *Bytí a nicoty* to Sartre formuluje jednoznačně a přímočaře:

> „*Svou* smrt bychom vůbec neznali, kdyby nebylo druhého. Nebyl by žádný způsob, jak by se nám mohla odhalit, a už vůbec by se nemohla konstituovat jako proměna našeho bytí v osud. V důsledku toho by naše smrt byla zmizením našeho bytí pro sebe a spolu s ním i světa, zmizením subjektivního i objektivního, toho, s kým přichází jakýkoliv význam, i veškerého významu."[68]

Smrt je proto pro Sartra stejně jako pro Husserla v první řadě událost, ke které dochází ve světě, který sdílím s druhými: objektivní fakt. Husserl píše o události ve světě lidí, Sartre o nahodilé události. Husserl ve smrti spatřuje pozoruhodný fakt, Sartre v ní vidí jednoduše danost. Je-li však má smrt událostí, která se mi přihodí ve světě, pak je také transcendentní vůči mé subjektivitě, kterou mohu uchopit v reflexi a podrobit fenomenologické deskripci a ontologické interpretaci. Uchopuji-li ontologickou strukturu své subjektivity jako strukturu imanentní časovosti svého vědomého života, pak má smrt nemůže být jejím strukturním momentem. Tento nutný závěr, který Husserla dovede až k tvrzení o nesmrtelnosti transcendentálního subjektu, Sartre suše shrnuje slovy: „smrt zde nemá co pohledávat", a dodává: „smrt není v žádném smyslu ontologickou strukturou mého bytí, alespoň dokud jsem sám *pro sebe*".[69]

Není-li však má smrt podstatným momentem mé subjektivity, pak můj život k mé smrti nesměřuje ze své vlastní podstaty, ale na základě působení externích faktorů. Sartre proto stejně jako Husserl smrtelnost ztotožňuje s křehkostí těla. Svou smrtelnost přitom

[68] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 629-630.
[69] Tamtéž, s. 631.

sám neustále prožívám jako vlastní ohroženost svým okolím, na které jsem jako tělesná bytost odkázán a jehož ničivému působení mohu kdykoliv podlehnout a dříve či později nade vší pochybnost podlehnu. V *Bytí a nicotě* proto můžeme nalézt třeba toto místo:

> „Možnost mé smrti neznamená nic jiného, než že jsem biologicky pouze relativně uzavřeným systémem, relativně odděleným, možnost mé smrti pouze prozrazuje příslušnost mého těla k celku jsoucího.“[70]

Smrt, se kterou jsem ve světě konfrontován a která veškeré mé vědomí světa ukončuje, představuje však mezní problém pro veškerou filosofii, která svým metodologickým a ontologickým východiskem činí lidskou subjektivitu. Sartre i Husserl proto shodně označují smrt za mezní případ subjektivního života. Husserl v ní vidí mezní stav sebe-konstituce lidského vědomí, Sartre mez lidské svobody. Husserl poté podniká řadu pokusů o fenomenologickou rekonstrukci mezního stavu, ve kterém lidská bytost veškeré své vědomí nezvratně ztratí, Sartre si klade otázku, jak si je lidská bytost nepřekročitelné meze svého jednání sama vědoma. Zatímco Husserl ve svých četných úvahách o smrti otázku po smrti nenápadně proměňuje v otázku po stavu smrti, Sartre u této otázky zůstává. Odpovídá-li Husserl nakonec de facto na otázku, co to znamená být mrtvý, Sartrovy úvahy o smrti se odvíjejí od otázky, co to znamená tváří v tvář vlastní smrti žít.

Otázka smrti se ovšem v této podobě neobjevuje v Sartrově filosofickém díle zčistajasna, ani jako pouhá reakce na Heideggerovy provokativní analýzy bytí k smrti v *Bytí a čase*. Filosofické motivy, které kapitola „Má smrt“ rozvíjí, Sartre rozpracovává již v literárních dílech, které předcházejí vydání *Bytí a nicoty*, a především, jak jsme již viděli, ve svých válečných denících. Filosofické východisko, o které se tato kapitola opírá, však představuje kritická reinterpretace Husserlova pojmu subjektivity, na které Sartre pracuje celá třicátá léta a které je věnována již jeho první filosofická publikace, útlá a dnes klasická knížka *Transcendence ega*. Husserlův pojem smrti do své kritiky Sartre pochopitelně nezahrnuje, protože Husserlovy texty o smrti neznal. Nevyhnutelné

[70] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 619.

důsledky, které Sartrova kritika pro Husserlův pojem smrti má, však mohu ve zkratce vyvodit já.

Již v *Transcendenci ega* Sartre podle principu Occamovy břitvy jako nadbytečnou hypotézu odmítá Husserlův pojem transcendentálního Já jako princip sjednocení a individuace mého vědomí. Jednotu mého vědomí podle Sartra zaručuje již jednota smyslu světa, kterého jsem si vědom. Individualitu mého vědomí zaručuje již perspektiva, kterou ke světu napříč časem zaujímám. Shodí-li Sartre ze stolu pojem transcendentálního Já, padá s ním ovšem i problém jeho nesmrtelnosti, který tolik trápil Husserla a kterému jsem se věnoval v předešlé kapitole. Nutným důsledkem Sartrovy kritiky, která pojem subjektivity očišťuje o čisté Já, je proto závěr, že v mé subjektivitě nezbývá již nic, co by mohlo trvat i poté, když má smrt ukončí mou vědomou a tělesnou přítomnost na tomto světě. Sartrova kritika egoity vědomí je však důsledná a nezastavuje se pouze u pojmu čistého Já, nýbrž dekonstruuje i pojem Já psychického. Mé psychické Já je podle Husserla zesvětštěním mého transcendentálního Já a představuje identitu mého osobního duševního života, jež se neustále konstituuje na základě zkušenosti, kterou na tomto světě činím. Toto mé osobní Já, jež je neodlučně spjato s mým životem na tomto světě, na tomto světě také umírá společně s mým tělem. Rovněž již v *Transcendenci ega* a znovu opakovaně v *Bytí a nicotě* Sartre oponuje Husserlovi tvrzením, že mé psychické Já se všemi kvalitami, stavy a činy, které mu přisuzuji, se konstituuje až v okamžiku, když svůj vnitřní život učiním předmětem svého vědomí v reflexi a zároveň se na něj budu chtít podívat očima druhých, tzn. zvenčí. Představuji-li si poté, jak se mé osobní Já rozplývá v okamžiku, kdy životní projevy mého těla vyhasnou, pak si de facto představuji, jak mou smrt budou prožívat druzí. Zkušenost, kterou s mou smrtí učiní druzí, je však podstatně odlišnou zkušeností od před-reflexivního vědomí, které o své smrti mám já sám, dokud jsem ještě naživu. Otázka po podstatě vědomí, se kterým své smrti čelím, je pak, tvrdím, základní otázkou, která stojí v pozadí kapitoly „Má smrt“.

Pojem subjektivity, o který se tato kapitola opírá a který je výsledkem více než deseti let filosofické práce, Sartre představuje na více než sedmi stech stránkách *Bytí a nicoty*. V základních obrysech je však možné jej formulovat v jediné větě a tu je následně možné vyložit na relativně malém prostoru. Má subjektivita je podle Sartra mou tělesnou přítomností na tomto světě, které jsem si sám vědom ve světle svých životních projektů. Tuto zcela formální definici nyní stručně vyložím na zcela konkrétním příkladu.

Je chladný pařížský večer, krátce po Novém roce, když sedím v potemnělé knihovně Sartrovy *alma mater* a píšu tyto řádky. Veškeré své soustředění upínám ke svému psaní a jsem naplněn odhodláním dokončit tuto kapitolu ještě před začátkem druhého semestru. Ponořen do psaní, upírám svůj zrak na text, který mi vzniká pod rukou a na který dopadá slábnoucí světlo zimního večera. V levé ruce, kterou píšu, cítím tři hrany tužky pro leváky a mé plíce naplňuje ostrý zimní vzduch, který proniká z pootevřeného okna. Čas od času zaslechnu vzdálené kroky nebo šeptající hlasy mezi dlouhými regály. Toto vše prožívám, když se skláním nad tímto textem, a aniž bych svou pozornost odvracel od svého psaní, jsem si před-reflexivně vědom své přítomnosti na tomto světě. Zatímco však píšu, má přítomnost okamžik za okamžikem nenávratně pomíjí a stává se z ní má minulost. Nemusím se ale obracet ke svým vzpomínkám a hledat ve své paměti, abych si jí byl vědom. Vlastní minulosti si jsem vědom každým okamžikem již tím, že ve všech svých prožitcích, které mě k tomuto světu poutají, si jsem vědom svého těla, kterým jsem již byl ve všech okamžicích svého života, které nenávratně minuly. Spolu se svým tělem, které ztělesňuje mou vlastní minulost, si jsem ve věcech, událostech a osobách, které mě obklopují, rovněž vědom světa, který již nenávratně minul. V narůstajícím počtu stránek tohoto textu vidím práci několika měsíců a ve své tužce beru do ruky produkt práce někoho, kdo ji před časem za tímto nebo podobným účelem vyrobil. Ve večerním světle, které na můj text dopadá, vidím sluneční světlo, které má za sebou několik minut cesty vesmírným prostorem a které na tuto planetu dopadalo již miliardy let předtím, než jsem vzal do ruky svou trojhrannou tužku a začal tento text psát. V ledovém vzduchu, který dýchám, cítím lednový den, ve kterém jsem ke svému psaní usedl, a v tomto dnu zimu, která na severní polokouli již několik týdnů panuje. Ve vzdálených krocích, které ke mně při mém psaní doléhají, slyším kroky těch, které v tento zimní den a v tuto pozdní hodinu přivedl do této knihovny podobný úděl jako je ten můj. Své minulosti a minulosti světa, který mě obklopuje, si jsem proto před-reflexivně vědom jako fakticity svého života: jako subjektivně prožívaného faktu svého těla a objektivních faktů, ze kterých sestává svět, který sdílím s druhými. Tento svět a mé tělo v něm jako tělo osoby, kterou jsem, jsou mi však vždy dány ve světle možností zacházení s věcmi, které mě obklopují, možností komunikace s druhými, se kterými se potkávám, událostí, jež očekávám, a projektů, které ve svém životem uskutečňuji. Samotný fakt, že v pozdních zimních hodinách sedím v potemnělé knihovně a s tužkou v ruce se skláním nad tímto textem, mi dává smysl jen ve světle mého projektu napsat tuto kapitolu. Jen ve

světle mého úsilí o přesvědčivost její argumentace a jasnost její formulace, dává smysl soustředění, které psaní věnuji, a jen ve světle omezených časových možností, které na její dokončení mám, odhodlání, které mě při jejím psaní pohání. Tužka, se kterou ji píšu, je mou tužkou pro leváky, protože mi umožňuje pohodlně psát, a tento zimní večer je pro mě pracovním večerem, protože počítám se zimní odmlkou mezi semestry, která mi umožňuje najít na psaní potřebný čas a klid. Osoby, které při své práci z dálky slyším, jsou poté mými kolegy, protože je do této knihovny a na tuto instituci přivedly řádově podobné projekty a ambice jako jsou ty mé. S fakticitou svého života a světem, který mě obklopuje, jsem proto vždy konfrontován ve světle projektů, do kterých tento život vkládám, a ve světle možností, kterých se na tomto světě chápu, abych se podílel na jeho budoucí podobě. V projektech, které uskutečňuji, a v možnostech, kterých se chápu, si jsem pak každým okamžikem svého bdělého života před-reflexivně vědom sám sebe jako jedinečné osoby. Pokud jsem tvrdil, že má subjektivita je podle Sartra mým vědomím vlastní tělesné přítomnosti na tomto světě, není – stejně jako podle Husserla – ničím jiným než imanentní časovostí mého vědomého života. Časovost mého vědomého života ovšem není podle Sartra ničím jiným než mou svobodou. Píšu-li tento text a prožívám-li přitom svou přítomnost na tomto světě, pak uskutečňuji a prožívám svou svobodu. Jakou roli ovšem v mém svobodném životě hraje má smrt, o které tento text píšu?

Okamžik mé smrti přetne jednou provždy všechny mé projekty a očekávání, do kterých vkládám svůj život. Okamžikem mé smrti se tento život stane jednou provždy součástí nenávratně minulého světa – nikoliv však již mého, ale druhých. Okamžik mé smrti ukončí totiž jednou provždy mou tělesnou přítomnost na tomto světě. Má subjektivita je však právě mým vědomím této přítomnosti. Má smrt proto zůstává vůči mé subjektivitě ontologicky transcendentní. Má smrt ovšem zůstává vůči mé subjektivitě i epistemologicky transcendentní, protože ji sám nikdy nemohu zažít. Má smrt pro mě však zůstává mou smrtí jen a pouze, dokud jsem sám ještě naživu. Nevyhnutelně proto vyvstává otázka po vztahu, jaký ke své smrti vlastně chovám. Husserl odpovídá, že svou smrt předjímám v intenci, která ze své podstaty nemůže být naplněna. Tato odpověď je však odpovědí pouze zdánlivou. Pouze jinými slovy říká totiž, že svou smrt očekávám jako událost, které se nikdy nemohu dočkat. To ale pozitivně vzato znamená pouze, že schéma předjímání – naplnění, které je inherentní mému očekávání všech událostí, které mohu na světě zažít, nestačí k uchopení vztahu, který chovám ke své smrti. V tomto světle také navrhuji číst Sartrovu efektivní destrukci pojmu očekávání smrti, kterou provádí

v kapitole "Má smrt". Rázem tím opadne dojem, že Sartrova argumentace je zatížena resentimentem válečné zkušenosti a hysterickou snahou zpřetrhat veškeré vazby, které nás s vlastní smrtí pojí. Nemohu-li svou smrt zažít a nemohu-li ji ani očekávat jako ostatní budoucí události svého života, stává se vztah, který k ní chovám, teprve skutečným problémem. Tento problém také pro Sartra, který se opírá o empirickou zkušenost smrti, vyvstává v úplně jiné podobě než pro Heideggera. Vychází-li Heidegger tiše z pojmu přirozené smrti, pak pro něj můj vztah k vlastní smrti spadá v jedno s mým vztahem k vlastnímu bytí, který mé samotné bytí-tu definuje a zároveň jej klasifikuje jako bytí k smrti. Smrt, jež na mě čeká, proto podle Heideggera pociťuji v úzkosti spolu s holým faktem, že jsem. V okamžiku, kdy si rozumím tváří v tvář své smrti, jsem také náhle s faktem svého bytí a jedinečností svého osudu konfrontován. Po většinu času svého bytí si však svou smrt zakrývám možnostmi, které mi skýtá svět, takže mi ji na srozuměnou dává mlčenlivý hlas mého svědomí. Vychází-li oproti tomu Sartre z pojmu empirické smrti a smrt chápe jako nahodilou událost, která mou subjektivitu popírá, pak je postaven před dvojí problém ontologické a epistemologické transcendence smrti. Má smrt přede mnou pak vystupuje jako neredukovatelný vnějšek mé subjektivity, jenž je pro mě však smysluplný jen a pouze z nitra mé subjektivity. U Sartra tudíž nacházíme první formulaci problému alterity smrti, kterého se ještě na konci čtyřicátých let chopí Levinas a který je dodnes pro filosofické diskuse o smrti – zvláště ve Francii – směrodatný. Sartre sám si byl tohoto problému dobře vědom. Smrt opakovaně označuje Jaspersovým pojmem mezní situace a kapitole "Má smrt" předesílá tyto řádky:

> "[S]mrt se stává mezní situací za předpokladu, že ji chápeme jako *událost života*, která zároveň poukazuje ke světu, kde se má přítomnost a můj život již neuskutečňují, tzn. za život. Skutečnost, že *je* nějaké za životem, které svůj smysl získává pouze skrze můj život a v mém životě, ač pro mě samo zůstává neuskutečnitelné [...]: to je mezní situace, jejíž paradoxní charakter spočívá v tom, že vždy omezuje mou svobodu a zároveň nemá jiný smysl než ten, který jí má svoboda uděluje."[71]

[71] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 614.

Výklad o smrti, který následuje, je stylizován – stejně jako v případě ostatních velkých témat, jež *Bytí a nicota* otevírá – jako spor dvou protikladných filosofických perspektiv, které Sartrova fenomenologická ontologie chce usmířit a překonat. Idealistický přístup, který Sartre neprávem přisuzuje Heideggerovi, jasně vidí, že má smrt patří k mému životu a že svůj smysl pro mě má jen potud, dokud jsem sám naživu. Přehlíží však, že smysl mé smrti spočívá právě v tom, že představuje mez mé svobody. Idealistický výklad smrti proto dospívá k mylnému závěru, že svou vlastní smrt mohu projektovat a očekávat stejným způsobem, jakým mohu projektovat a očekávat svůj budoucí život. Realistický přístup, ke kterému můžeme počítat i epikurejský přístup ke smrti, který je neprávem přisuzován Sartrovi, vidí naopak jasně, že má smrt poukazuje svým smyslem za můj život a za všechny možnosti mé svobody. Přehlíží však, že má smrt čerpá svůj smysl právě z mého života. Realistický výklad smrti se proto dopouští stejného omylu jako Husserl a smrt ztotožňuje se stavem po smrti. V důsledku toho dospívá k mylnému závěru, že smrt je něčím principiálně nelidským.[72] Za touto dramatickou stylizací, do které Sartre své úvahy o smrti halí, se však skrývá jednoduchá otázka: Co to znamená být si své vlastní smrtelnosti vědom?

Svou smrt nemůžeme zažít jako všechny ostatní události, které se nám během našeho života přihodí, ani ji nemůžeme očekávat jako všechny ostatní události, které nás v našem životě čekají. S oblibou se říká, že o své smrtelnosti „víme“. Dodává se také, že právě toto vědění nás odlišuje od zvířat. Záhy se poté přejde k otázce, jak s tímto věděním máme žít a jak své smrti máme čelit. Tuto otázku také na přelomu století v několika knihách znovu rozvinula nejslavnější kritička Sartrova výkladu o smrti Françoise Dastur.[73] Své vlastní smrti nicméně čelí každý z nás již tím, že s vědomím vlastní smrtelnosti žije. Otázkou proto zůstává, co to vlastně znamená být si své vlastní

[72] Ve výkladové literatuře značně rozšířená teze, že Sartre brojí proti tzv. polidštění smrti (viz Birault, Dastur, Teodorescu a další), se jednoduše zakládá na nepozorném čtení. Hned zkraje kapitoly “Má smrt” Sartre totiž píše: “Il est certain que la réalité-humaine, par qui la mondanité vient au réel, ne saurait rencontrer l’inhumain ; le concept d’inhumain lui-même est un concept d’homme,” a o pár řádků níže dodává: “La mort ne nous révèle rien que sur nous-mêmes et d’un point de vue humain.” Sartre, *L’Être et le Néant*, s. 617. V *Cahiers pour une morale* se poté k tomuto tvrzení vrací: “[...] du seul fait que *quelqu’un* meurt, la mort est déjà humaine (quoique irréalisable).” Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 102. A později tento závěr později, když píše o předčasné a násilné smrti: “Cette mort est toute humaine ; les ensembles sociaux choisissent leurs morts [...] et des hommes ont *choisi cette mort* à travers leur propre combat contre les exigences inertes de leur tâche.” Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II*, s. 321.

[73] Viz Françoise Dastur, *Comment vivre avec la mort ?* (Saint-Sébastien-sur-Loire: Pleins Feux, 1998) a táž, *Comment affronter la mort ?* (Paris: Bayard, 2005). Tyto dva kratší texty jsou dle mého soudu originálnější a provokativnější než známější, ale veskrze monografická *La mort: Essai sur la finitude*.

smrtelnosti vědom. Co to znamená: svým vlastním životem čelit své smrti? Tuto otázku si kladu při své četbě Sartra.

3. Absurdnu tváří v tvář:
Smrt vně subjektivity

To první, co při četbě Sartrových úvah v kapitole "Má smrt" udeří do očí, je mimořádně silný důraz na vnějškovost smrti. Poté co v úvodu kapitoly představí konkurenční přístupy k otázce smrti, přejde Sartre ke kritice Heideggera, kterého považuje za předního stoupence idealistického přístupu. Idealistický přístup ke smrti se přitom podle Sartra vyznačuje právě tím, že přehlíží vnějškovost, kterou naše smrt představuje pro naši subjektivitu. Obecná imanentní kritika idealistického přístupu, která následuje, je proto obhajobou neočekávatelnosti smrti. Tato obhajoba se opírá o dvojí tezi: Má smrt je ze své podstaty neočekávatelná, protože okamžik jejího příchodu z principu nemohu dopředu určit, a protože se okamžiku jejího příchodu z principu nemohu dočkat. Na tyto dvě teze se chci nyní zaměřit. Nebudu nicméně usilovat o rekapitulaci a rekonstrukci Sartrova textu.

A. Neočekávatelnost smrti

Dokud jsme naživu, naše smrt pro nás zůstává budoucí událostí. Budoucí události tvoří pak předměty našich očekávání, do kterých vkládáme své naděje a své obavy. I svou smrt očekáváme. Na rozdíl od všech ostatních událostí, které očekáváme, se své smrti však nikdy nemůžeme dočkat. Jejím příchodem totiž dospívá ke svému konci náš život sám. Přesto každý z nás svou smrt očekává a s větší či menší mírou určitosti předjímá okamžik, ve kterém k ní dojde, a podobu, jakou na sebe vezme.

Dokud jsem relativně mladý a zdravý a mám to štěstí, že žiji v relativně pokojné době na relativně pokojném místě, očekávám, že zemřu za několik desetiletí jako starý člověk, pravděpodobně v důsledku nemoci nebo fyzické slabosti, která bude spjata s mou genetickou zátěží a mým životním stylem. I jako mladému člověku mi však může být diagnostikována smrtelná choroba nebo mohu utrpět vážné a můj život ohrožující poranění. Doba, ve které žiji, se může proměnit, může vypuknout světová válka jako v době, kdy o smrti začal psát Sartre, nebo světová pandemie jako v době, kdy o smrti píšu já. Může se také proměnit a eskalovat společenská situace v místě, kde žiji, nebo toto místo může zasáhnout přírodní či ekologická katastrofa. Každá z těchto situací, každá

jiným způsobem a každá v jiné míře značně přiblíží možný příchod mé smrti a nutí mě předjímat tu či onu podobu předčasné smrti. Možnost, že zemřu v nízkém věku, nemusí být ovšem primárně zapříčiněna životní situací, ve které se ocitnu, ale mohu ji také zapříčinit já sám svým životním stylem. Mohu dospět k přesvědčení, že skutečně naživu se cítím jen tehdy, když se věnuji adrenalinovým sportům nebo podnikám cesty do nebezpečných krajin. Mohu se, z hluboké nudy nebo z hlubokého zoufalství, oddávat programové sebedestrukci jako rock n rollové hvězdy 70. let. Mohu také, v důsledku vnějšího nebo vnitřního tlaku, dlouhodobě pracovat nad rámec svých fyzických a psychických sil a kráčet vstříc úplnému vyčerpání. Ať si však budu svým jednáním zahrávat se smrtí jakkoliv, mé jednání bude vždy doprovázeno více či méně jasným předjímáním možnosti, že toto jednání povede k té či oné podobě předčasné smrti. Má smrt mě však také může zastihnout náhle a všem očekáváním navzdory. Mohu se stát obětí nehody nebo teroristického útoku. Mohu také podlehnout náhlé fyzické slabosti nebo nemoci, jejíž projevy mi zůstaly skryty či jsem je nebral na vědomí. Vždy otevřená možnost, že mě má smrt může dostihnout všem mým očekáváním navzdory – a to znamená každým okamžikem – je přitom neodlučitelná od vědomí, které o své smrtelnosti mám. Okamžik ani podobu své smrti nemohu nikdy ze své podstaty vyčerpávajícím způsobem předjímat a určit, nýbrž má smrt pro mě vždy zůstává podstatně neurčitá. Neurčitost, do které se přede mnou má smrt halí, má ovšem i svou druhou stránku. Má smrt mě sice může kdykoliv oproti mým očekáváním dostihnout, ale rovněž se oproti mým očekáváním dostavit nemusí, anebo může přijít později. Zahrávám-li si svým jednáním se smrtí, pak většinou sázím právě na tuto možnost. Ocitnu-li se v situaci, která mě ohrožuje na životě a nutí mě předjímat mou smrt, pak většinou hledám prostředky, jak z této situace vyváznout živý. Onemocním-li těžkou nemocí či utrpím-li těžké zranění, budu doufat ve schopnosti svého těla a schopnosti těch, kdo o mě pečují, a v možnost svého uzdravení. Ukáže-li se, že můj zdravotní stav je nevyléčitelný, budu patrně doufat alespoň v to, že se mi dostane dost času se svým životem se rozloučit. Doufám-li pak v možnost, že zemřu ve vysokém věku jako starý člověk, mohu této možnosti jít naproti tím, že budu pečovat o svou fyzickou kondici a psychickou rovnováhu. I když se nakonec dožiji vysokého věku, a budu očekávat, že mi již příliš času nezbývá, podobá mé nadcházející smrti pro mě zůstane zahalena neurčitostí. Dokonce i tehdy, když mi bude stanovena nevyléčitelná diagnóza a podoba mé smrti získá podstatně jasnější rysy, samotný okamžik jejího příchodu pro mě zůstane neurčitý. Dokud budu na

tomto světě naživu, má smrt pro mě nikdy zcela neztratí svou neurčitost a neočekávatelnost.

Důraz na neurčitost a neočekávatelnost smrti je konstantou filosofických výkladů smrti naší doby. Filosofický význam neurčitosti okamžiku smrti poprvé vyzdvihl Heidegger, když ji označil za poslední z pěti podstatných rysů smrti.[74] Sartre, který důraz na neurčitost smrti považoval za „nejpozitivnější“[75] moment Heideggerova výkladu, tento důraz proti Heideggerovi obrací a využívá jej k tomu, aby demonstroval podstatnou nahodilost smrti. V sedmdesátých letech vědomí neurčitosti okamžiku vlastní smrti zdůrazňuje Gadamer a podmiňuje jím lidskou víru v budoucnost, se kterou spojuje soumrak mytického výkladu světa a úsvit dějin.[76] Ve stejné době Levinas spojuje s neurčitostí a neočekávatelností okamžiku smrti trpělivost, která je neodlučitelná od lidského prožívání času.[77] O dvacet let později Françoise Dastur tvrdí, že tím jediným, co lze o smrti ve vlastním smyslu říct, je právě to, že její příchod je možný každým okamžikem.[78] Nejnověji pak neurčitost smrti zdůraznil Martin Hägglund, který ji charakterizoval jako dvojjedinou podmínku touhy prodlužovat svůj čas a zároveň možnosti položit si otázku, jak jej strávit.[79] Ve všech těchto úvahách jsou neurčitost a neočekávatelnost okamžiku naší smrti brány za neoddiskutovatelný fakt. Nikdo z nás ostatně není schopen přesně určit, kdy a jak zemřeme. Otázkou přesto zůstává – proč?

Neurčitost okamžiku vlastní smrti vede však také ke klíčovému filosofickému závěru, který všechny výše zmíněné filosofické interpretace smrti prostupuje. Nemůžeme-li okamžik své smrti s jistotou určit a předjímat podobu, kterou na sebe naše smrt vezme, znamená to, že se nám naše smrt za všemi svými podobami skrývá. Vždy pro nás proto zůstává ze své podstaty neviditelná. Svou smrt nikdy nemůžeme zažít, a proto ji nikdy nemůžeme smyslově vnímat. Svou smrt ale nikdy nemůžeme ani dostatečně předjímat, a proto si ji nikdy nemůžeme ani dostatečně představit. Nevnímatelná a nepředstavitelná, to mám na mysli, když říkám, že je pro nás naše smrt vždy ze své podstaty neviditelná. Sartre a jeho francouzští vrstevníci a pokračovatelé to vyjadřují

[74] Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 52-53 a 62.
[75] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 617.
[76] Viz Hans-Georg Gadamer, „Der Tod als Frage“, in: *Probleme, Gestalten*. *GW* 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), s. 167-168.
[77] Viz Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), s. 29-30.
[78] Viz Dastur, *Comment vivre avec la mort ?,* s. 34.
[79] Viz Martin Hägglund, *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom* (New York : Pantheon Books, 2019), s. 200.

v návaznosti na Husserla tvrzením, že smrt sama nám nikdy nemůže být dána a že představuje Jiné vůči imanenci naší subjektivity: radikální vnějšek vůči našemu nitru. V návaznosti na toto tvrzení je pak vedena dalekosáhlá analogie mezi vztahem, který chováme ke své smrti, a vztahem, který chováme k druhé osobě. Protože ani niterný život druhé osoby mi nikdy nemůže být bezprostředně přístupný, představují má smrt a setkání s druhým dvě základní formy alterity, která přesahuje mou subjektivitu. Druhý, se kterým se setkávám ve sdíleném světě, je však své alteritě navzdory vystaven mému pohledu, zatímco já jsem vystaven pohledu jeho, jak demonstrují Sartrovy proslulé analýzy intersubjektivity. Má smrt, kterou nikdy nemohu ve světě potkat a která se mi za všemi svými světskými podobami skrývá, mému pohledu oproti tomu vždy uniká. Z tohoto důvodu je smrt také odedávna v bezpočtu podobách personalizována. Zastavím se krátce jen u té nejarchetypálnější z nich: kostlivce s kosou, na kterého pětiletý Sartre pravidelně myslel před usnutím.[80]

V západní kultuře po staletí tradovaný obraz smrti v podobě smrtky s kosou, která v křesťanských dobách bývala s oblibou vybavena ještě hodinami připomínajícími krátící se čas a která v posledních desetiletích udělala velikou kariéru v popkultuře, je bezpochyby nejrozšířenějším zobrazením smrti v globálním světě. V podobě smrtky s kosou se setkávám se smrtí jako s druhou osobou, která vypadá, jako by sama byla již po smrti. Smrt však není druhá osoba, a už vůbec nemůže být sama mrtvá. To, že se nejedná o nikoho z mrtvých, nýbrž o smrt samu, poznávám podle kosy, se kterou mi tato osoba kráčí vstříc. Kosa, již ve svých kostěných rukou třímá, říká jednoznačně, že je tu právě proto, aby přeťala čas mého života a tím mě o můj život připravila. V tomto okamžiku poznávám také, kdo je vlastně touto chmurnou postavou, jejíž fyzickou podobu na sebe smrt bere. Je to mé budoucí Já, které ke mně přichází ze světa, ve kterém již nebudu naživu. Je to má fyzická podoba, jež ve světě zůstane po mé smrti; má fyzická podoba, jež zůstane po mé smrti vystavena pohledu druhých.

Odvěkou potřebu si smrt zobrazovat beru nyní pouze jako výmluvný doklad více či méně jasného vědomí, které každý z nás o neurčitosti své smrti má. Zde ovšem vlastní problém teprve začíná. Svou smrt nikdy nemůžeme zažít a všem našim očekáváním se vymyká, protože ji nikdy nemůžeme obsáhnout svou představivostí. Je to mezní situace, jak říká v návaznosti na Jasperse Sartre. Mezní situací však má smrt může být pouze

[80] Viz Jean-Paul Sartre, *Les mots* (Paris: Gallimard, 1964), s. 79.

tehdy, když se k ní jako k mezní situaci sám vztahuji.[81] Jak se ovšem ke své smrti vztahuji s vědomím její neurčitosti? První odpověď, kterou u Sartra můžeme najít, je značně lakonická: se svou smrtí můžeme pouze stále počítat. Klíčové - třikrát proložené - místo zní:

> "Smrt je jako nepředvídaná, *neočekávaná* nehoda, se kterou je potřeba stále *počítat*, abychom uchovali její specifický charakter neočekávaného, kterou ale nemůžeme *očekávat*, protože jinak bychom se sami sobě ztratili v neurčitosti."[82]

Moje první interpretace této Sartrovy odpovědi je neméně stručná: Počítáme-li stále se svou smrtí, pak nepočítáme s ničím jiným než s křehkostí všech svých očekávání a všech svých projektů, jimiž dáváme smysl svým životům. Toto tvrzení se nyní pokusím rozvést.

B. Absurdita smrti

Náš život jako takový je podle Sartra naším projektem sebe samých. Sartrův termín *projet*, který je jedním ze stěžejních termínů *Bytí a nicoty*, je přitom francouzským překladem Heideggerova etymologicky podobně utvořeného termínu *Entwurf*.[83] V desetiletích, která po vydání *Bytí a nicoty* následovala, pak užití pojmu "projekt" či "projekt sebe sama" ve smyslu, který mu dala na Heideggera se odvolávající existencialistická filosofie, postupně přerostlo filosofické diskuse a stalo se napříč světovými jazyky součástí diskurzu globálního věku. Má-li tento pojem však sloužit k uchopení našeho života jako takového, pak musí být užíván ve velice širokém a zároveň jednoznačném významu. V potřebné zkratce, která bude sloužit mému záměru, jej nyní vyložím na příkladu, se kterým jsem pracoval již výše.

Skláním-li se s tužkou v ruce nad tímto textem, pečlivě formuluji každou větu, škrtám, přepisuji, a tak pomalu vrším řádek za řádkem a popisuji papír za papírem, pak

[81] Srov. "Was uns psychologisch interessiert, das ist dies ganz persönliche Verhalten zum Tode, die individuell erlebte Reaktion auf die Situation der Grenze des Todes." Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Springer, 1919), s. 231.
[82] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 619.
[83] Viz Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, s. 145.

uskutečňuji svůj projekt napsat tuto kapitolu. Ve světle svého cíle podat co nejnázornější výklad křehkosti našich životních projektů hledám co nejpřesvědčivější argumentační postup a co nejvhodnější rétorické prostředky. Svůj projekt napsat tuto kapitolu proto uskutečňuji tak, že projektuji její kompozici, kterou následně větu za větou vtěluji do tohoto textu. Projektuji-li a píšu-li tuto kapitolu, pak neprojektuji ovšem pouze tento text, který píšu, ale také tento večer a tento den, které svým psaním trávím. Před tím, než jsem ke svému psaní usedl, musel jsem se proto rozhodnout, že tento den svému psaní věnuji. Je zima roku 2021 a po celé planetě vládne pandemie, takže jsem nebyl postaven před příliš obtížnou a složitou volbu. Tento den mohu trávit v knihovně, anebo jsem mohl zůstat doma. Není to však vědomí, že jsem svému psaní obětoval možnost zůstat doma ve svém malém pařížském studiu, co mě při psaní pohání. Úsilí, se kterým komponuji tuto kapitolu, a péče, kterou věnuji formulaci každé její věty, pramení z toho, že vím, že tento večer a tento den se již nikdy nevrátí. Můj projekt napsat tuto kapitolu si ke svému uskutečnění ovšem nežádá pouze tento večer ani pouze tento den. Je potřeba dlouhých týdnů k tomu, abych kompozici, kterou projektuji ve svých myšlenkách, větu za větou formuloval do podoby tohoto textu. Text, na kterém tento večer pracuji, představuje přitom pouze kapitolu z celkové kompozice práce, kterou ve svých myšlenkách projektuji a postupně píšu. Můj projekt napsat celou tuto práci si poté nežádá pouze několik týdnů, nýbrž celé dlouhé měsíce psaní. Tyto dlouhé měsíce, během kterých kompozici, kterou chovám ve své hlavě, pečlivě vtěluji v tento text, samy opět představují výsledek několika let příprav. Po celé tyto roky přitom projektuji svůj život s ohledem na své psaní. Mnoho jiných smysluplných projektů, na kterých mi záleží, musím nechat padnout a mnoho času stráveného s těmi, na kterých mi záleží, musím obětovat. Sotva mě proto může uspokojit pouze to, že dopsáním této práce splním školní úkol a akademickou povinnost. Tyto roky mého života, které jsou spojeny s psaním tohoto textu, se totiž již nikdy nevrátí. Můj projekt napsat tento text, nad jehož uskutečňováním trávím v posledních měsících a letech svůj čas, představuje nicméně pouze jeden z mnoha projektů, ze kterých sestává má filosofická práce. Cíle, které svou prací sleduji, pak rozhodují o tom, jakým projektům svůj čas věnuji a jakým nikoliv. Cíle, které svou prací sleduji, rovněž rozhodují o způsobu, jakým svou práci organizuji a jakým mezi své jednotlivé projekty svůj čas distribuuji. Věnuji-li svůj čas psaní, nevrstvím proto pouze desítky stran rukopisu tohoto textu. Píšu také přednášky, které před publikem průběžně prověřují jeho teze, a také již připravuji text, který po něm bude následovat. Za nepostradatelnou část své práce

považuji rovněž univerzitní výuku. Svůj čas proto dělím mezi své psaní a své studenty. Ve všech těchto projektech se pak chápu možností, které mi skýtá akademický svět, a řídím se normami, které v tomto světě vládnou. Možnosti, které předznačují směr mé práce, a normy, které předznačují její podobu, se přitom vždy konkretizují ve stylu práce, který se pěstuje na jednotlivých institucích, na kterých se pohybuji. Cíle, které svou prací sleduji, nerozhodují ovšem pouze o její podobě, nýbrž také o podobě mého života, mého světa a mých vztahů k druhým. Můj život je proto životem na cestách, z jedné univerzity na druhou, z jedné konference na další, v neustálém hledání inspirativních spolupracovníků. Odvíjí se v cyklech akademického roku, semestrů, ve kterých se naplno věnuji výuce, a prázdnin, během kterých se snažím plně soustředit na psaní. Odehrává se v rytmu akademické každodennosti, seminářů, diskusí s kolegy a studenty, a dlouhých hodin v knihovně prokládanými společnými obědy v univerzitní kantýně a věčnými přestávkami na kávu. Můj svět je pak světem univerzitních měst, starých kampusů, přednáškových sálů a seminárních místností – v této zvláštní době především virtuálních – a celé řady rozmanitých knihoven a studoven. Můj způsob života a můj svět, který je s ním spojen, také dalekosáhle určují mé vztahy, které navazuji s druhými. Mnohé z osob, které považuji za své nejbližší, jsou zároveň mými kolegy či bývalými studenty. K mnohým osobám, kterých si vážím, mě přivedla má práce. Má filosofická práce proto dalekosáhle určuje to, kým sám jsem. V projektech, ve kterých ji uskutečňuji, vždy usiluji o to nabídnout něco druhým, spolupodílet se tak na budoucí podobě tohoto světa a tím dávat svému životu smysl. V průběhu času se mnohé z mých projektů ukazují jako neuskutečnitelné, anebo v jejich uskutečňování sám selhávám. Procházím proto, jako každý z nás, opakovanými krizemi. Vždy se také může stát, že ve své práci vůbec nebudu moct pokračovat. Mohu dospět k závěru, že nemám již nic, co bych řekl, anebo nenajdu žádný způsob, jak svou práci instituciálně zaštítit. V takovém případě bezpochyby propadnu hluboké existenciální krizi. Můj život tím ale neskončí a spolu s ním ani nutnost, abych se jej dále chápal a projektoval svůj čas; nutnost, před kterou mě staví holý fakt, že jsem si sám sebe vědom. Dokud si budu sám vědom své tělesné přítomnosti na tomto světě, který obývám spolu s druhými, budu také usilovat o to, projektovat svůj život, a tím se stávat osobou, kterou jsem. Můj život je proto v základu mým projektem sebe samého. Můj fundamentální projekt sebe samého, který ze mě činí jedinečnou osobu, přitom není ničím jiným než jednotou všech mých dílčích projektů, která má podobu hierarchického řádu, který mezi nimi vládne. Sám je přitom odpovědí na mou touhu být

sám sebou, kterou ve mně probouzí mé vědomí sebe samého, neboli má subjektivita samotná. Zhroutí-li se řád, který z mých projektů činí smysluplný celek, můj život ztratí svůj smysl. Budu muset sám sebe znovu nalézt v nových projektech, kterými dám smysl svému životu, anebo zůstanou zlomenou osobou, která žije z projektů, které již žádný smysl nedávají. Dokud mi tedy můj život bude stát za to, abych jej žil, budu úspěšně či marně usilovat o to, abych mu svými projekty dal jeho smysl. Smysl, který do svého života vkládám skrze své projekty, je tudíž v existenciálním slova smyslu křehký. Protože jsem sebe-vědomá bytost, a protože mi záleží na tom, aby můj život dával smysl, je můj život naplněn úzkostí, ale také odhodláním. Prožívám zoufalství, když se smysl z mých projektů vytrácí, a radost, když mé projekty nachází odezvu u druhých a spoluutváří náš svět. Toto vše cítím a tohoto všeho jsem si více či méně vědom, když se s tužkou v ruce skláním nad tímto textem, a to aniž bych na toto vše musel myslet. Myslím na své psaní. Přesto když beru do ruky svou tužku, beru do ruky celý svůj život.

Mé životní projekty nejsou ovšem křehké pouze v existenciálním smyslu. Ve všech svých projektech čekám na sebe samého. Vyčkávám svou budoucnost, o jejíž uskutečnění ve svých projektech usiluji. Ve světle svých projektů vyčkávám také budoucí podobu světa, na které se svými projekty podílím, a očekávám budoucí události, které se mi na světě můžou přihodit. Jednou z nich je má smrt. Má smrt se však od všech ostatních událostí, které očekávám, podstatně liší. Její příchod totiž způsobí, že se sám sebe a světa, který přijde, již nedočkám. Neočekávatelnost mé smrti nespočívá proto pouze v tom, že se okamžik jejího příchodu všem mým očekáváním vymyká, nýbrž také v tom, že okamžik jejího příchodu všechna má očekávání ukončuje. Okamžik mé smrti připraví všechna má očekávání o jejich smysl, neboť mě připraví o můj život. V tomto bodě se také dostáváme k základní tezi Sartrových úvah o smrti: Má smrt je absurdní neboli nesmyslná. Má smrt však není nesmyslná tak, jako může být nesmyslný ten či onen projekt, který nemohu uskutečnit. Má smrt není nesmyslná ani tak, jako může být nesmyslný můj život, když se zhroutí řád, který do svých projektů vkládám. Má smrt je nesmyslná ze své podstaty. Ve své podstatě nesmyslná může být jedině ta událost, jejíž smysl spočívá v tom, že všechny mé projekty, které činí můj život smysluplným či smysluprázdným, popírá. Má smrt utne všechny mé projekty ještě předtím, než se jejich smysl završí, anebo zhroutí. Jejím smyslem je pak, slovy Jeana-Luca Nancyho,

nezavršenost smyslu.[84] „Smrt přichází v „mezičase“,”[85] píše Sartre. Mé projekty se mi nejen mohou ukázat jako nesmyslné, nýbrž mohou být také ve svém uskutečňování zastaveny, aniž bych se o jejich smysluplnosti či smysluprázdnosti kdykoliv sám dozvěděl. Mé projekty se proto vyznačují nejen existenciální, ale také absolutní křehkostí. Počítám-li se svou smrtí, pak počítám právě s ní. Počítám-li přitom s neurčitostí okamžiku, ve kterém má smrt přijde, a neurčitostí podoby, kterou na sebe vezme, pak s ní také musím počítat neustále. Počítám pak s tím, že mé projekty, které dávají smysl mému životu, mohou být kdykoliv, a dříve či později nevyhnutelně budou, utnuty příchodem mé smrti. „Vždy umíráme nad rámec svých plánů,“[86] zní poslední slova kapitoly “Má smrt”. Nejpregnantnějším vyjádřením absolutní křehkosti našich životních projektů však zůstává kosa, se kterou bývá smrtka zobrazována. Příchod naší smrti totiž přetne náš život, který se projektuje do své budoucnosti, stejně jako jeden rychlý švih kosou přetne stéblo trávy, které se pne za sluncem.

Nepředvídatelnost, se kterou se má smrt vymyká mým očekáváním, a absurdita, se kterou tato očekávání ukončuje, z ní činí radikálně Jiné vůči mé subjektivitě neboli její radikální vnějšek. V *Cahiers pour une morale* se tak můžeme dočíst:

> “Má smrt jakožto možnost nemít již žádnou možnost, možnost nemožnosti, je jinakostí v mém projektu, v samém srdci tohoto projektu, možností, že mé očekávání bude zbaveno svého smyslu. [...] Smrt je Jiné, jež ke mně přichází, je to stálá možnost odcizení mých projektů – protože pokud zítra zemřu, můj dnešní projekt, který se upíná k pozítří, bude odcizen ve svém srdci.”[87]

Vymyká-li se však má smrt očekáváním, která upínám ke světu, a ukončuje-li projekty, ve kterých jsem sám sebou, neznamená to ovšem ještě, že se mě netýká. Spíše mě ve své jinakosti a cizotě zasahuje v samém nitru mé subjektivity, „v samém srdci“ mých projektů, ve kterých jsem sám sebou. Na stejném místě proto text pokračuje:

[84] Nancy, *Un trop humain virus*, s. 74.
[85] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 631.
[86] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 633.
[87] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 432.

> "Vztah ke smrti existuje pouze jakožto možnost smrti určité existující bytosti, a protože existující bytost se definuje svými projekty, jakožto možnost nemožnosti určitých projektů. Pokud tedy můžeme tuto možnost nemožnosti *a priori* definovat, odhaluje se ve své konkrétnosti člověku pouze napříč určitými projekty."[88]

Smrt se mi ve své konkrétnosti – jako má smrt – odhaluje jako stále otevřená a nakonec nevyhnutelná možnost, že se nedočkám uskutečnění projektů, které jsme si sám zvolil, kterými se podílím na utváření tohoto světa a do kterých jsem vložil svůj život. Má smrt se mě týká právě svou nepředvídatelností a svou absurditou. Vztahuji se k ní proto tím či oním způsobem stále – tím, že počítám s absolutní křehkostí všech svých projektů.

Nyní můžeme také dobře uchopit klíčový rozdíl mezi Sartrovým výkladem smrti a tím Heideggerovým. Sartre a jeho francouzští pokračovatelé vidí ve smrti radikálně Jiné, neredukovatelně vnější vůči naší subjektivitě. Teze o jinakosti a vnějškovosti smrti se přitom opírá o její nepopiratelnou nepředvídatelnost a absurditu, se kterou zasahuje do našich projektů a očekávání. Oba tyto rysy jsem s oporou v Sartrových textech rozvinul v této kapitole. Nepředvídatelnost a neočekávatelnost smrti ovšem zdůrazňuje i Heidegger. I pro Heideggera je smrt ze své podstaty neurčitá možnost. I Heidegger odmítá přesvědčení, které mu podsouvá Sartre, že smrt završuje smysl, který každý z nás do své existence vkládá volbou možností, ze kterých sám sobě rozumí. I podle Heideggera nám smrt všechny naše možnosti bere a všechna naše očekávání přetíná. V kapitole o "Bytí k smrti" také Heidegger vznáší tyto rétorické otázky: „Smrtí se 'životní běh' pobytu 'završil.' Vyčerpal tím však pobyt nutně své specifické možnosti? Nejsou mu naopak spíše odebrány?" A záhy si na ně sám odpovídá: „Pobyt většinou končívá nezavršený či dokonce zlomený a použitý. Konec nutně neznamená sebe-završení."[89] O dva paragrafy dále proto mluví o smrti jako o nepředstižné možnosti. Nikdo z nás své smrti nedokáže s konečnou platností předejít, a proto se bude muset každý z nás všech svých možností a očekávání dříve či později vzdát. Ani Heidegger smrti neupírá její zjevnou absurditu. Přesto pro něj není smrt absurdní a nesmyslná ze své podstaty. Nachází ve smrti totiž

[88] Tamtéž.
[89] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 48, s. 244.

ještě jiný smysl než ten, že všechny naše možnosti a očekávání o jejich smysl připravuje. Smrt, ke které se blížím a tím či oním způsobem vztahuji od svého narození, dává smysl samotnému faktu, že jsem. Fakt, že jsem, je pro mě srozumitelný jen potud, pokud zároveň rozumím tomu, co to znamená také nebýt. Mé bytí samo je pro mě proto srozumitelné v horizontu konečného času, který svým bytím stravuji. Stane-li se mi tato podstata vlastní existence průhlednou – porozumím-li si autenticky –, pak přede mnou má smrt nevystoupí pouze jako neurčitá a nepředstižná možnost, nýbrž také jako má nejvlastnější, bezevztažná a jistá možnost. Tento výklad však stojí a padá s předpokladem přirozené a metafyzické smrti, který Heidegger přijímá. Diskuse tohoto předpokladu ovšem není předmětem této kapitoly. K četbě Sartra přistupuji s jinou otázkou: Co to znamená být si vlastní smrtelnosti vědom? Odpověď, ke které jsem mezitím dospěl, pak můžeme shrnout do jednoduché teze: neustále počítat s absolutní křehkostí všech svých životních projektů. Ve své četbě budu proto pokračovat s dvojí otázkou: co více můžeme říct o této absolutní křehkosti svých životních projektů; a co více můžeme říct o tom, že s ní počítáme neustále?

4. Smrtelníkem mezi smrtelníky: Smrt v nitru subjektivity

A. Má smrt a druzí

Svou vlastní smrt nikdo z nás nezažije. Dokud jsme naživu, zažíváme pouze smrt druhých. Druzí naopak umírají během našeho života stále. V každém okamžiku našeho života na tomto světě někdo zemře. Většinou někdo, koho jsme nikdy nepoznali a nikdy nepoznáme. O smrti bezpočtu neznámých se většinou ani nedozvíme. Čas od času zemře někdo, koho známe – ať osobně, či z doslechu. Smrt osob, které vstoupily do našeho života, pak v tomto životě zanechá větší či menší prázdné místo, které v nás bude po určitou dobu probouzet zármutek či úlevu. Ve vzácných okamžicích umírají pak ti, kteří jsou nám nejblíže: naši příbuzní a naše lásky, naši přátelé a naši hrdinové. Smrt našich blízkých námi otřese a jednou provždy náš život promění. Po smrti blízké osoby v jistém smyslu sami umíráme. Zemře-li osoba, se kterou tak či onak počítáme ve všech svých životních projektech, náš život ve své dosavadní podobě již není možný. Po smrti blízké osoby, musíme proto sebe samé znovu nalézt, nechceme-li zbytek svého života strávit v zármutku, či se s ním sami také rozloučit. Protože smrt blízké osoby představuje emocionální otřes, který od základu proměňuje náš život, je také odedávna tématem filosofických úvah.

Umírají-li druzí po celou dobu našeho života, pak se náš svět také neustále zaplňuje mrtvými. Některé z nich uchováváme po delší či kratší dobu ve své paměti, jiné – a je jich drtivá většina – necháváme propadnout zapomnění. Několik málo pak nedokážeme zapomenout po zbytek svého života. Náš svět je ovšem plný mrtvých již v okamžiku, kdy se do něj rodíme. Na některé z nich vzpomínáme, i když jsme je sami nikdy nepotkali, díky svědectví a paměti druhých či děl, které za sebou tito mrtví zanechali. Ve své paměti tak často chováme své mrtvé předky i významné postavy rozmanitého druhu a rozmanitých epoch: různé vzory hodné následování či naopak odstrašující případy. Svůj odkaz nám však zanechávají i všichni ti mrtví, kteří jsou již dávno zapomenuti. Není jím nic jiného než tpo staletí utvářený svět, který nám za sebou zanechali, a možnosti, které nám tento svět skýtá a odpírá. Vztah, který k mrtvým chováme a který představuje jeden ze základních konstitutivních momentů naší dějinnosti, se také dočkal klasických filosofických výkladů.

Sartrovi smrt druhého slouží za exkluzivní zkušenost, díky které se se smrtí setkáváme. Epistemologický význam je ale také tím jediným, co jej na smrti druhého zajímá. Emoce, které smrt druhého probouzí, a dopad, který na život pozůstalého má, Sartra nechávají chladným a filosofických analýz se dočkají až od jeho pokračovatelů. O to více pozornosti však Sartre věnuje našemu vztahu k mrtvým. Jeho analýzy přitom rozvíjejí Heideggerovy podněty a lze je shrnout do tří základních tezí:

1. Vztah k mrtvým představuje podstatnou modalitu našeho vztahu k druhým. Mrtví s námi již nejsou na tomto světě přítomni jako živí druzí, protože jejich život již pominul. Mrtví nejsou proto již subjekty, se kterými se ve světě setkáváme, nýbrž pouze objekty v naší paměti. V naší paměti přitom nejsou uchováni pouze ti mrtví, na které jako na jedinečné osoby vzpomínáme, nýbrž jako anonymní členové historických společenství také ti, na které jsme již zapomněli, či ti, které jsem jako jedinečné osoby nikdy nepoznali. Náš vztah k mrtvým je proto vztahem ke všem mrtvým.

2. O tom, zda si mrtvou osobu ve své paměti uchováme v její jedinečnosti či zda v ní v jednotvárné mase splývá s druhými, nerozhodujeme na základě své libovůle, nýbrž na základě projektů, kterých se ve společném světě chápeme a kterými dáváme smysl svému životu. Ve světle našich životních projektů vystupují z naší paměti jednotliví mrtví jako osoby, jež nám jsou svými cíli a svým počínáním blízké a drahé, či naopak jako osoby, jež nám jsou vzdálené a odporné, jako inspirativní postavy či jako směšné figurky. Vztahy, které chováme k mrtvým, proto vypovídají mnoho o tom, kým sami jsme: identitu každého z nás lze charakterizovat na základě toho, koho z mrtvých necháváme dále žít ve svých vzpomínkách a koho necháváme svým zapomněním podruhé zemřít.

3. Volbou možností, kterých se chápeme ve světě, jenž sdílíme s druhými, se – výslovně či nevýslovně – stáváme pokračovateli či odpůrci těch, kteří tento svět již opustili. Ve svých projektech jsme proto vždy dědici a nerozhodujeme jimi pouze o smyslu života svého, nýbrž také o smyslu životů, které již skončily.

Teze o vztahu k mrtvým představují však pouze přípravné kroky k vlastnímu vtipu Sartrových úvah na téma smrt a druhý. Ten spočívá v tom, že Sartre obrátí naruby základní axiom, se kterým se k problému smrti tradičně přistupuje.

Svou vlastní smrt nikdy nezažiji. Dokud jsem naživu, mohu zažít pouze smrt druhých a také smrt mnoha z nich zažiji. Stejně tak ale platí naruby, že druzí mohou zažít

mou smrt a mnozí z nich ji také zažijí. Druzí mě také uchovají ve své paměti, anebo mě nechají propadnout zapomnění. Budou to totiž druzí, kdo bude nakonec rozhodovat o smyslu mých projektů a mého života, až já na tomto světě již přítomen nebudu. V mé vlastní smrti samotné jsou proto již vždy implikováni druzí. Tato teze je také vlastní pointou Sartrových úvah. Ty se netočí okolo smrti druhého, události, která dokáže otřást celým mým životem a o které nám Sartre v zásadě nic neřekne. Neústí ani v pronikavou analýzu mého vztahu k mrtvým. Závěry této analýzy se nakonec samy ukáží být prostředkem obhajoby Sartrovy hlavní teze: v mé smrti jsou již vždy implikováni druzí. Kapitola o smrti se ostatně stále jmenuje "Má smrt". Její nejcitovanější věta říká: „Být mrtev znamená být kořistí živých,"[90] a hned záhy Sartre dodává: „ten, kdo se snaží uchopit smysl své budoucí smrti, se musí sám sobě odhalit jako budoucí kořist druhých."[91] Sartrova klíčová teze se však neomezuje na konstatování faktu, že má smrt mě zcela a navždy vkládá do rukou druhých. Její vtip tkví v tom, že o tomto faktu vím, dokud jsem sám ještě naživu. Vím, že dříve či později budou druzí posuzovat smysl mých projektů a mého života – beze mě. Vím také, že volbou projektů, do kterých svůj život vkládám, rozhoduji o tom, zda a jak si mě druzí budou po mé smrti pamatovat. Vím také nakonec, že pokud svými projekty nedocílím něčeho v dobrém či špatném slova smyslu mimořádně pamětihodného, tak na mě druzí, možná nikoliv hned, ale o několik generací později určitě, zapomenou. Vím to, protože jsem si vědom své vlastní smrtelnosti. I Sartre, v době své největší slávy v poválečných letech, si do jednoho ze svých poznámkových sešitů píše tato mimořádně upřímná slova:

> „Zprvu živý, zemřu, ale vědomí druhých mě udrží ve světě v živlu objektivity a budou můj život po mé smrti šířit mezi sebou jako objekt, přesto výlučně prostřednictvím těchto vědomí bude mé dílo dále působit. Poté se můj život stejně jako mé dílo postupně scvrkne, jedno splyne s druhým, stanu se zaměnitelným "s lidmi dvacátého století", možná dokonce "s lidmi novověku"."[92]

[90] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 628.
[91] Tamtéž.
[92] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 439.

Většina Sartrových úvah o smrti se soustřeďuje okolo tohoto jednoduchého faktu, zatímco většina moderních autorů jej nechává bez povšimnutí. Od vědomí, které o své smrtelnosti máme, je přitom neodlučitelný. Ti, kdo se rozhodnou přivést na tento svět své děti a věnovat svůj čas jejich výchově, zpravidla nechtějí pouze šířit svou genetickou informaci. Většinou chtějí především předat to, co se sami během svého života naučili a čeho na světě dosáhli. Doufají proto také, že jejich potomci na ně jednou budou, pokud možno v dobrém, vzpomínat. Ti, kdo se rozhodnou věnovat svůj životní čas práci ve veřejném prostoru, nezřídka nehledají pouze prostředek k vlastnímu živobytí. Svou prací chtějí aktivně utvářet podobu světa, který sdílejí s druhými a který za sebou nechají dalším generacím. Ti, kdo na veřejném prostoru pouze parazitují, se pak tak alespoň tváří. Všichni ale doufají, že se jim od druhých dostane uznání a že na ně druzí hned po jejich odchodu nezapomenou. Ti, kdo zasvětí svůj život tvorbě jakéhokoliv druhu, většinou nechtějí pouze ze svého koníčka učinit své povolání. Svůj život obvykle chtějí přetvořit v díla, která budou mít dopad na život druhých. Doufají proto, že ve svých dílech přežijí, alespoň po nějaký čas, i svou vlastní smrt. Skrze svou vlastní smrt se však k druhým vztahují i ti, kdo ještě zaživa zametají stopy, které za sebou na tomto světě zanechali, a chtějí zmizet bez povšimnutí. Stejně jako ti, kdo žijí pouze pro přítomný okamžik a vůči svém odkazu zůstávají lhostejní v duchu kréda après nous, le déluge. Právě o tento jednoduchý fakt opírá Sartre svůj výklad smrti. V klíčovém bodě svých úvah není proto pokračovatelem ani Heideggera, ani Jasperse, ale vykladačem slavné věty André Malrauxa, kterou sám s oblibou cituje: "Tragédie smrti spočívá v tom, že proměňuje život v osud, že po smrti již nic nemůže být odčiněno."[93] V Sartrově výkladu tak ožívá perspektiva, která byla směrodatná pro antický pohled na smrt a která zapadla již s nástupem křesťanství.

Tento dávný pohled na smrt však Sartre vykládá na základě moderního pojmu subjektivity a za pomoci hegelovského modelu nitro – vnějšek. Svou smrt nemohu zažít a mým očekáváním se vymyká, protože mě může zastihnout každým okamžikem. Její příchod zároveň všechna má očekávání, která upínám ke světu, ukončuje a spolu s nimi i všechny mé projekty, do kterých vkládám svůj život. Smysl veškerého mého snažení a celého mého života tím nechává posuzovat druhé, kteří mě nechají dál žít ve svých vzpomínkách, anebo na mě navždy zapomenou. Má smrt mě proto zcela a navždy

[93] André Malraux, *L'Espoir* (Paris, Gallimard, 1937), s. 225.

odcizuje sobě samému, chceme-li použít termín, který Sartre rovněž přejímá od Hegela. Dovedeme-li úvahu až do tohoto bodu, má vlastní smrt se mi jeví být v extrémním smyslu za mým vlastním životem a vně mého vlastního života. Sartre to shrnuje lapidárně: „Smrt přichází zvenčí a proměňuje mě ve vnějšek.“[94] V tomto samém bodě úvahy se však zároveň ukazuje, jak a proč se smrt týká samého nitra mého života. Úvahy na téma smrt a druhý fungují proto ve výstavbě kapitoly “Má smrt” jako kritika realistického postoje ke smrti, který přehlíží význam, jaký smrt hraje v našem životě.

Svou smrt nemohu sice zažít, protože mě ale může každým okamžikem dostihnout, týká se každého z mých životních projektů. Jen skrze své projekty se přitom stávám sám sebou, protože jen svými projekty dávám smysl faktu svého života. Záleží mi proto na tom, abych svůj život vložil do projektů, které dávají smysl, a také na tom, abych tyto projekty smysluplně dokázal uskutečnit. Z toho samého důvodu nejsem také lhostejný vůči faktu, že všechny mé projekty kdykoliv mohou být a dříve či později nevyhnutelně budou ukončeny ještě předtím, než je sám uskutečním či na jejich uskutečnění rezignuji. Má smrt, kterou nemohu zažít, se mě týká v samém nitru mé subjektivity, protože mi záleží na tom, že jsem a kým jsem – a týká se mě v každém okamžiku mého života. Smysl, který dávám svému životu, zároveň projektuji z možností, které mi nabízí svět, jenž obývám spolu s druhými. Svými životními projekty se proto podřizuji normám, které ve společném světě vládnou, anebo svými projekty naopak tyto normy – ať proklamativně, či subverzivně – zpochybňuji či destruuji. Záleží-li mi na smyslu, který svému životu dávám, pak mi také vždy záleží na podobě světa, ve kterém se můj život odehrává. Své životní projekty, kterými spoluutvářím společný svět, mohu přitom uskutečňovat za pomoci druhých, anebo druhým navzdory. Svými projekty mohu druhým otevírat nové možnosti, jak se svého života chápat, anebo se mohu proti druhým postavit a v uskutečňování jejich projektů jim bránit. Své projekty ale vždy uskutečňuji ve společenství druhých a před zraky druhých. Záleží-li mi proto na smyslu, který má můj život, pak mi vždy tím či oním způsobem záleží na druhých a na tom, kým v jejich očích jsem. Nejsem proto lhostejný vůči tomu, že tento svět, na jehož podobě mi záleží, spolu s druhými, na nichž mi záleží, mohu kdykoliv opustit a dříve či později také nevyhnutelně opustím. Nejsem proto také lhostejný vůči podobě, kterou tento svět získá po mém odchodu, a vůči osudu těch, kteří zde zůstanou, až já zde již nebudu. Z toho samého

[94] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 631.

důvodu nejsem rovněž lhostejný vůči odkazu, který za sebou na tomto světě zanechám, a vůči dopadu mých životních projektů na životy těch, kteří mne přežijí – a nakonec také vůči tomu, zda ti, co budou na tomto světě po mé smrti žít, si uchovají mou vzpomínku, anebo nikoliv. Má smrt se mě týká v samém nitru mé subjektivity, protože umírám v intersubjektivním světě, jehož jsem si jako sebevědomá bytost vědom a v němž jako svobodná bytost jednám.

Nyní nadešel také ten pravý okamžik podívat se v detailu na Sartrovu kritiku Epikúrovy nauky o smrti, které jsem se dotkl na začátku této kapitoly a která leží také na začátku jeho vlastních úvah o smrti.

B. Sartre vs. Epikúros

Sartre není jediným kritikem Epikúra. Vymezit se vůči Epikúrově nauce o smrti a jejímu autorovi se případně ještě trochu vysmát je oblíbenou disciplínou autorů, kteří o smrti ve 20. a 21. století píšou. Epikúrova nauka přitom bývá obvykle redukována na jedinou větu, která je pak porůznu a s větší či menší mírou přesnosti a úplnosti parafrázována. Tuto větu, která je rovněž jednou z nejslavnějších vět antické filosofie, najdeme v listu, který Epikúros adresuje Menoikovi:

> "A tak nejobávanější zlo, smrt, není vzhledem k nám ničím, protože když jsme tu my, není tu smrt, když je tu smrt, nejsme tu již my."[95]

Tuto větu není nijak zvlášť těžké vyložit. Jako pro ostatní antické autory je smrt pro Epikúra odloučením duše od těla. Jako pro stoupence antického atomismu jsou pak pro Epikúra duše a tělo složeny z nepatrných materiálních částic. Duše, jež je složena z jemnějších částic než tělo a jež představuje princip života, tělo prostupuje a dává mu schopnost vnímat. Tělo, jenž duši obaluje, chrání její křehkou jednotu a propůjčuje jí své orgány. V jiném listu, který Epikúros píše Herodotovi, se dozvídáme, že v okamžiku, kdy se tělo rozpadne, rozpadne se i duše, neboť bez těla není schopna vnímat, cítit, myslet ani

[95] Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964), s. 436.

držet pohromadě. Právě tímto okamžikem je smrt. Nelze ji přežít, protože duše, princip života, se rozpadá spolu s tělem. Nelze ji ani zažít, protože okamžik rozpadu jednoty duše a těla, je zároveň koncem veškerého vnímání a prožívání.

Moderní autoři, které Epikúrův výrok přitahuje a odpuzuje zároveň, vesměs všichni více či méně tiše přijímají Epikúrovu tezi, že smrt je konec života a že ji proto nelze zažít, neboť vesměs všichni opouští hypotézu nesmrtelné duše. Vesměs všichni zároveň hlasitě protestují proti závěru, který Epikúros z této teze vyvozuje, že smrt se nás netýká. Námitky, které jsou zde vznášeny, můžeme shrnout do dvou hlavních.

Nejprve se namítá, že Epikúros přehlíží vztah, který ke své vlastní smrti chováme, dokud jsme ještě naživu. Nemůžeme-li „tu" být my a smrt zároveň, a přesto o své smrti můžeme vynášet takové výroky jako Epikúros, pak to znamená, že naše smrt je pro nás „tu" právě natolik, nakolik se k ní samy vztahujeme, dokud sami jsme ještě „tu". Tato námitka je vůči Epikúrovi vznášena především z fenomenologických pozic. Pro autory, jejichž filosofickým programem je introspektivní popis a následný ontologický výklad intencionality, je problém smrti totiž právě problémem našeho vztahu ke smrti. Scheler označuje Epikúrovu argumentaci za sofistiku, Patočka označuje rovnou jejího autora za „"[96]. Patrně nepreciznější formulaci této námitky najdeme u Levinase:

> "Starověké rčení, jež bylo určeno k tomu, aby rozptýlilo strach ze smrti „pokud jsi ty, ona není, pokud je ona, nejsi ty", mimo vší pochybnost zneuznává paradox smrti, protože vymazává náš vztah ke smrti, jenž je jedinečným vztahem k budoucnosti."[97]

Logika v pozadí této námitky je jednoduchá. Ze správné premisy „když jsme tu my, není tu smrt, když je tu smrt, nejsme tu již my" vyvozuje Epikúros mylný závěr, že „smrt není vzhledem k nám ničím", a proto nedospívá k nutnému závěru, že v problému smrti běží o vztah, který ke smrti chováme. Ti, kdo vůči Epikúrovi vznášejí tuto námitku, jej však

[96] Jan Patočka, „Platón a Evropa", in: Jan Patočka, Ivan Chvatík a Pavel Kouba, *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách II, Stati z let 1970-1977, nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let* (Praha: OIKOYMENH, 1999), s. 160.
[97] Levinas, *Le temps et l'autre,* s. 59.

nečtou příliš pozorně. Epikúrův výrok je totiž již sám odpovědí na problém vztahu, který ke smrti chováme. Jeho vlastním smyslem také není tento vztah popřít, nýbrž proměnit jej: ze strachu, který v nás smrt probouzí, v lhostejnost, se kterou jí můžeme čelit. Náš vztah ke smrti se promění, nahlédneme-li, že smrt, „nejobávanější zlo", vlastně žádným zlem není. Co je dobré a co zlé, definuje materialista Epikúros důsledně na základě smyslového vnímání. Dobré jsou ty věci, jejichž vněmy působí slast našemu tělu a přináší klid naší duši. Zlé věci jsou pak ty, jejichž vněmy nám působí bolest a jejichž očekávání v nás probouzí strach. Smrt, která veškeré naše vnímání ukončuje, však není ani dobrá ani zlá. Je proto bezpředmětné po ní toužit stejně jako se jí bát. Ten, kdo nahlédne, co je to smrt a tomuto náhledu přivykne, stane se, tvrdí Epikúros, ke smrti lhostejný.

Druhá námitka, která je vůči Epikúrově výroku vznášena, míří proto na Epikúrův výklad strachu ze smrti, který je jeho předpokladem. Smrti se nebojíme, namítá se, protože bychom se báli bolesti, jíž nám příchod smrti způsobí nebo jež bude snad po smrti následovat, nýbrž proto, že si přejeme, aby život náš a našich blízkých dále pokračoval. Stručnou formulaci této námitky můžeme nalézt u švédského filosofa Martina Hägglunda v knize *Dying for Time*, jež pojednává o zkušenosti pomíjivosti času v moderní próze:

> "Když Epikúros tvrdí, že není žádný důvod bát se smrti, protože *smrt není vzhledem k nám ničím*, – není něčím, co můžeme zakusit, protože naše smrt se vylučuje s naší existencí –, míjí to, oč ve strachu ze smrti běží. Bát se smrti neznamená bát se stavu, kdy jsme mrtvi (který pochopitelně nebude vůbec ničím pro živou bytost, která se umírání bojí), nýbrž bát se ztráty toho, co si chceme podržet."[98]

I za touto námitkou operuje jednoduchá logika. Tvrdí se, že Epikúros nevidí, že strach ze smrti je vlastně strachem o život. Chce-li dosáhnout pak proměny tohoto strachu ve lhostejnost vůči smrti, chce *de facto* dosáhnout lhostejnosti vůči životu. Záleží-li nám totiž na našem životě či na životě druhých, nikdy se strachu ze smrti úplně nezbavíme. Avšak i tito kritici si četbu Epikúra usnadňují. Epikúros sám rozlišuje mezi vícero podobami, jež může strach ze smrti nabývat. Vedle těch, co se obávají utrpení, které si

[98] Martin Hägglund, *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov* (Harvard University Press, 2012) s. 10.

s příchodem smrti spojují, se obrací i na ty, kteří se bojí „nutnosti tohoto příchodu“[99], neboli na ty, kteří se bojí konečného času života. Náhled, že smrt je bezbolestná, protože je koncem všeho vnímání, proto sám k rozptýlení strachu ze smrti nestačí. Má-li se strach ze smrti ukázat jako bezpředmětný, musí se jako bezpředmětná ukázat i touha po nekonečně dlouhém životě. Tato touha se rozptýlí, tvrdí epikurejci, nahlédneme-li, že nekonečný život by nebyl o nic lepší a žádoucnější než život konečný. Tomuto účelu slouží argumentace, kterou najdeme mezi *Hlavními myšlenkami* epikurejského učení a podle které nekonečná kvantita času nepřidává nic ke kvalitě blaženého života. Blažený život je přitom život, jenž je naplněný slastí, kterou přináší uspokojení žádostí těla a rozptýlení neklidu duše. Kdyby takový život mohl trvat nekonečně dlouho, slast, jež jej naplňuje, by nebyla o nic intenzivnější, ani o nic rozmanitější – pouze by mohla trvat nekonečně dlouho. Ten, kdo nahlédne, v čem blažený život spočívá, může proto být, tvrdí Epikúros, lhostejný k faktu, že tento život také jednou skončí. Lhostejnost vůči smrti pak nevede k lhostejnosti vůči životu; lhostejnost vůči smrti naopak předpokládá péči o život, na kterém nám záleží a jehož blaženost sama završuje. Tento závěr epikurejci dovádí do krajního důsledku, když dodávají, že ten, kdo dosáhl moudrosti, netruchlí ani nad smrtí blízkých, protože se raduje ze společně stráveného času, byť to byl konečný čas. Epikurejský přístup ke smrti není proto západní variantou toho buddhistického, ani starověkým předobrazem toho Schopenhauerova. Jeho důsledná kritika musí ukázat, že ani ten nejblaženější a nejnaplněnější život nikdy nemůže být vůči smrti zcela lhostejný, protože ta se týká jeho blaženosti a naplněnosti samé. Takovou kritiku epikureismu formuluje Sartre – který je komentátory vykládán jako jeho novodobý stoupenec.

Námitka, kterou Sartre vůči Epikúrovi vznáší, je již obsažena ve způsobu, jakým jeho výrok paroduje:

> “Slavný Epikúrův argument „Neděste se smrti, co záleží na tom, že vaše díla zůstanou nedokončena, protože vy tu již nebudete, abyste jejich nedokončeností trpěli“ – argument, který mě dlouho uspokojoval, nestojí za nic.”[100]

[99] Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 436.
[100] Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 130.

Sartre nenamítá Epikúrovi jako jeho kolegové-fenomenologové, že přehlíží vztah, který ke své vlastní smrti chováme a který je od její podstaty neodlučitelný. Nenamítá mu ani, že smrt zaměňuje se stavem, do kterého upadneme po smrti, a nedohlíží proto, že strach, který nám smrt nahání, pramení z naší touhy dál žít. Sartre se Epikúrovi neposmívá proto, že by Epikúros něco přehlédl nebo nedohlédl. Sartre se vysmívá základnímu předpokladu slavného výroku – Epikúrovu hedónismu. Epikurejská nauka o smrti vyjádřená slavným výrokem „nestojí za nic“, protože epikurejská nauka o životě nestojí za nic. Tvrdí-li epikurejci, že cílem života je slast, kterou přináší uspokojené tělo a nalezený pokoje duše, pak se pro ně svět i druzí, kteří jej obývají, stávají prostředky, jež slouží výlučně k dosažení slastného životního pocitu. Stahují se proto do ústraní, do příslovečné zahrady, a druhé vyhledávají, aby s nimi trávili příjemný čas. Epikúrův slavný argument o smrti Sartra neuspokojuje, když na frontě o smrti sám přemýšlí, v první řadě proto, že jej neuspokojuje tato životní nauka. Polemická úvaha pokračuje o něco níže slovy:

> “Základem epikurejské psychologie je sebeláska. Avšak když se o něco snažíme, to, na čem nám záleží, je úspěch našich snah „ve světě“ a nikoliv jejich úspěch *pro* nás. Popravdě řečeno, každá snaha je žádoucí a podstupovaná pro sebe samu na pozadí světa.”[101]

Mezi těmito řádky, které Sartre ve svém válečném deníku Epikúrovi adresuje, se skrývají základní teze existencialismu. Jsem-li sebe-vědomá a svobodná bytost, pak pro mě tento svět není jen a pouze celkem prostředků k uspokojení vlastních žádostí a dosažení slasti. Tento svět je pro mě také a především místem, kde projektuji svůj život a které zároveň svými životními projekty utvářím. Rovněž i druzí, se kterými tento svět obývám, pro mě nejsou jen a pouze nezbytnými pomocníky a příjemný společníky, nýbrž jsou to také a především ti, na které se svými životními projekty obracím a cílím. Jednou jsou to ti, kterým se snažím něco nabídnout, jindy jsou to ti, kterým se snažím vzdorovat. Vždy jsou to ale ti, před jejichž zraky žiji svůj život a před jejichž zraky jsem tím, kým jsem. Jistě, mohu cíl svého života vidět v hledání slasti a mohu všechny své životní projekty podřídit tomuto cíli. Mohu se stáhnout do ústraní, omezit své styky s druhými na nutné minimum

[101] Tamtéž.

a užívat si příjemné společnosti několika málo vyvolených. Mohu se – i na začátku jednadvacátého století – stát epikurejcem. Přesto se tímto svým životním projektem budu obracet na druhé a podílet na budoucí podobě tohoto světa. Způsobem, jakým se budu svého života chápat, budu totiž – chtě, nechtě – vytvářet pro druhé normu a živoucí příklad, jak na tomto světě žít. Nikdo to nevěděl lépe než Epikúros sám, jenž podle svědectví Diogéna Laertského svou filosofii vložil do více než tří set spisů. Životní postoj, který tato filosofie hlásá, však představuje pouze jeden z možných způsobů, jak se svého života chopit. Slast, která pramení z uspokojení tělesných žádostí a rozptýlení duševních strastí, nikdy pouze sama o sobě nenaplní lidský život. Sebevědomá a svobodná bytost totiž vždy usiluje také o to, aby její život dával smysl. Vytratí-li se tento smysl a dlouhodobě se jej nedostává, stává se lidský život nežitelný, i když jsou jeho základní biologické potřeby uspokojeny. Hoden žití může být na druhou stranou i takový život, jehož slasti jsou mnohonásobně převáženy jeho strastmi. Život naplněný smyslem dokonce nezřídka bývá právě životem bolestným. Usiluji-li o to, aby můj život dával smysl, pak mi záleží na tom, abych jej projektoval z možností, které jsou nosné, a aby mé projekty byly plodné. Záleží mi na tom, abych byl úspěšný v realizaci těchto projektů a také aby tyto projekty našly odezvu u druhých, záleží mi na „úspěchu mých snah ‘ve světě’“. Selžu-li v realizaci některého z nich, anebo ukáže-li se některý z mých projektů být jalovým, budu se snažit svůj život projektovat z možností nových. Má smrt však realizaci všech mých projektů ukončí a o všechny možnosti mě připraví. Sartrova polemika s Epikúrem pokračuje konstatováním:

> “Smrt zastavuje naše snahy, všechny naše snahy.”[102]

Má smrt ukončí všechny mé projekty ještě předtím, než je realizuji, či od jejich realizace ustoupím. Ve světle mých projektů a mých snah vystupuje jako čistá absurdita. Existencialistická odpověď Epikúrovi se již nabízí sama od sebe: Usiluji-li ze samé své podstaty o to, abych dal svému životu smysl, jak mohu být lhostejný vůči události, která můj život o tento smysl připraví? Toto však není vlastní pointa Sartrovy odpovědi Epikúrovi. Těsně předtím, než se k ní dostanu, je dobré si položit následující otázku. Není

[102] Tamtéž.

to vlastně Epikúrovo učení o smrti, jenž jedinečným a nadčasovým způsobem umožňuje dosáhnout lhostejnosti právě vůči absurditě smrti? Není právě epikurejský způsob života imunní vůči neočekávatelnosti smrti, protože svůj smysl čerpá z cílů, jež jsou realizovatelné každým dnem? Není epikurejský způsob života rovněž imunní vůči nevyhnutelnosti smrti, protože je naplněný bez jakéhokoliv ohledu na den, kdy smrt přijde? Není nakonec epikurejec v tomto klíčovém ohledu střízlivější a silnější než ten, kdo smysl svého života nachází v dalekosáhlých cílech, mnoho si od světa žádá a mnoho chce na světě dokázat? Sartre nám nabízí argument, proč nikoliv. V blízkosti smrti na frontě nahlíží, že Epikúrův hédonismus zůstává slepý vůči podstatě smrti. Jeho polemická úvaha proto vrcholí následujícími řádky:

> "Svou smrt samotnou chápeme na pozadí světa. Vůbec ji nemyslíme – jak by si přál Epikúros – jako zánik světa pro nás (spolu s naším vlastním zánikem), nýbrž jako náš zánik uprostřed světa, který dále trvá."[103]

Zde také Sartre Epikúra opustí a jeho úvahy se vydají směrem k Heideggerovi a Husserlovi. V jeho argumentu je toho nicméně obsaženo mnoho. Má smrt je konec mého života na tomto světě. Její příchod je mým odchodem z tohoto světa. Napříč světovým jazyky se říká, že mrtví odcházejí. Tento obrat přitom není pouze kulantním vyjádřením pro zaobalení znepokojivého a mnohdy bolestivého faktu. Nemusí v něm ani nutně zaznívat – i když často zaznívá – naděje, že mrtví odcházejí na nějaký jiný svět, kde se s nimi snad jednou znovu shledáme. Tento obrat říká především, že nás mrtví nechávají na tomto světě samotné. Nechávají nás samotné s plány a projekty, které společně již nikdy nezrealizujeme, a s očekáváními, která již nikdy nebudou naplněna, uprostřed světa plného věcí, které jim patřily, a míst, na kterých přebývali. Nechávají nás samotné uprostřed světa, který nám je stále připomíná. Říká-li se, že mrtví odcházejí, mluví se o podstatě smrti samé. Říká se, že umíráme „uprostřed světa, který dále trvá." Žijeme-li s vědomím své smrtelnosti, pak právě tohoto jsme si dobře vědomi, zdůrazňuje Sartre, když píše, že svou smrt „chápeme na pozadí světa." Žijeme-li s vědomím své smrtelnosti, pak chápeme, že dříve či později budeme muset vše, na čem nám na tomto světě záleží,

[103] Tamtéž.

opustit a nechat za sebou. Víme, že budeme muset opustit všechny své projekty, aniž je zrealizujeme, spolu se všemi drobnými radostmi, jež nám přináší všední dny; že budeme muset opustit všechny věci, jež opatrujeme, spolu se všemi místy, jež nám jsou drahá; a také všechny ty, jež máme rádi a o něž si děláme starosti. Víme také, že toto vše necháme na tomto světě druhým a že to budou oni, kdo buď vezme naše snahy a starosti za své, anebo nikoliv. Můžeme žít s tímto vědomím, a přesto zůstat vůči své smrti lhostejní?

Jsou mezi námi ti, kdo dosáhli cílů, které si ve svém životě vytyčili, a žijí s pocitem, že svůj život naplnili. Většina z nich patrně také bude se svou smrtí více či méně smířena. Většině z nich ale také bude záležet na tom, jak si je druzí budou po jejich smrti pamatovat a jak na jejich životní úspěchy naváží. Nebudou proto ke své smrti lhostejní. Avšak i ti, kterým více záleží na tom, kým jsou pro sebe a pro druhé zaživa než po smrti, nebudou vůči své smrti lhostejní. Bude jim záležet na osudu osob, jež jsou jim blízké a jež svou smrtí opustí, a nutně také na podobě světa, který nechají za sebou. Vědomí vlastní smrtelnosti je totiž vědomím toho, že vše, na čem nám na tomto světě záleží a o co ve svém životě pečujeme, budeme muset nechat na tomto světě napospas. Toto vědomí Sartra naplnilo na podzim roku 1939 poté, co narukoval a co se svět, na kterém mu záleželo, ocitl na okraji zkázy. Toto vědomí jej také vedlo k rozchodu s Epikúrem a mnohoznačně promlouvá za všech textů, které poté o smrti napsal. Jeho stopu najdeme i ve slavné přednášce *Existencialismus je humanismus*, kterou proslovil v historickém okamžiku po konci války na podzim roku 1945:

> "Zítra, po mé smrti, se někteří mohou rozhodnout, že nastolí fašismus, a ostatní mohou být natolik zbabělí a zaskočení, že jim to dovolí. V tento okamžik fašismus bude pravdou člověka a tím hůře pro nás."[104]

Sartrova kritika Epikúrova výroku o smrti odhaluje základní předpoklad tohoto výroku, který ostatním kritikům zůstal skryt: Vůči své smrti bychom se mohli stát lhostejnými díky náhledu, že smrt je pro nás ničím, protože se nás netýká, jen pokud bychom tiše předpokládali, že by se měla týkat jen a pouze nás samých. Naše smrt se ale nikdy netýká jen a pouze nás samých, protože vždy umíráme na světě, jenž obýváme spolu s druhými.

[104] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Les Editions Nagel, 1970), s. 53-54.

Ve svém válečném deníku činí Sartre tichý předpoklad Epikúrova výroku výslovným, když říká, že Epikúros ztotožňuje „náš vlastní zánik“, který představuje naše smrt, se „zánikem světa“ jako takového. V kapitole “Má smrt” to říká již přímočaře, když mluví o omylu těch, kdo se domnívají, že „(má smrt) se týká pouze mě samého.“[105]

Za Sartrovým argumentem je toho však skryto ještě více. Epikurejci vystupňovali své učení o smrti až do krajnosti, když tvrdili, že ten, kdo je obdařen pravou moudrostí, nebude zasažen ani smrtí svých blízkých. Ten, kdo nahlédl, v čem spočívá pravá blaženost života, se bude radovat z času, který mohl se zesnulým na světě strávit, místo toho, abych truchlil nad tím, že se tento čas naplnil. Vycházeje z mé četby Sartra si ovšem můžeme položit otázku, zda je to pouze ztráta toho, co jsme s druhým společně prožívali a co již nebudeme společně prožívat dále, co v nás probouzí bolest a zármutek z jeho smrti. Nepramení palčivá bolest ze smrti blízké osoby také, a někdy ještě více, ze ztráty toho, co jsme společně ještě nikdy neprožili a co společně již nikdy neprožijeme; ze ztráty společných plánů, které osvěcovaly společně strávené chvíle a které již navždy zůstanou pouhými plány; ze ztráty možností, které jsme společně ještě nevyčerpali a které již nikdy nevyčerpáme? Můžeme jít ovšem dále a ptát se, zda nevyplnitelná prázdnota, která na nás po odchodu blízké osoby všude ze světa zeje, vyvěrá pouze ze ztráty toho, co jsme s druhým podnikali a co se již nikdy nebude opakovat, a toho, co jsme podniknout chtěli a co již nikdy nepodnikneme? Nestává se svět prázdným, protože spolu s druhým navždy zmizel jedinečný pohled na tento svět, který rozšiřoval a obohacoval ten náš? Nepřipadají nám po smrti druhého všechny naše projekty a očekávání malicherné právě proto, že druhý se svou jedinečnou nepředvídatelností našim očekáváním a projektům v dobrém i ve špatném smyslu vymykal? Levinas a Derrida, kteří oba rádi Sartra zapírají, nám toho mnoho řeknou k těmto otázkám. Můžeme udělat ale ještě o krok navíc. Můžeme si položit otázku, zda se zármutek, který nás po smrti druhého zaplavuje, vyčerpává ztrátou, kterou jsme sami utrpěli? Neskrývá v sobě také hluboký smutek a jednoduchou lítost nad tím, že právě druhá a nám drahá osoba musela vše, co jí život na tomto světě přinášel, vše, na čem jí záleželo a co měla ráda, navždy opustit? Otázkou tak nakonec není, zda vůbec můžeme zůstat smrtí blízkého člověka nepohnuti, nýbrž zda to vlastně chceme.

Na základě mé četby Sartra se ale můžeme také ptát, co vše s námi hýbe, když si uvědomíme svou vlastní smrtelnost. Je to pouze vědomí, že přijdeme o celý svůj

[105] Sartre, *L’Être et le Néant*, s. 629.

dosavadní život, který každý z nás svým vlastním a neopakovatelným způsobem vede? Vědomí, které by nás snad mohlo nechat lhostejným ve chvíli, kdybychom ve svém životě dosáhli ničím nerušené slasti a dokonalé blaženosti? Není to také vědomí, že přijdeme o možnost dokončit právě ty projekty, ve kterých chceme svůj dosavadní život překročit? Není to vědomí všech těch možností, kterých se nikdy nechopíme, i když bychom rádi, a vědomí, že se nám již nikdy nepřihodí nic, co se všem našim projektům a očekáváním vymyká a co nás navždy promění? Nepramení nakonec i blaženost, kterou nám den za dnem přináší drobné epikurejské žádosti a slasti, mimo jiné právě z toho, že v našem životě, v jehož rámci se odehrávají, o něco jde? Nespočívá podmanivé kouzlo jevů, které nás provází každým dnem našeho života, a přesto nikdy nezevšední – východu a západu slunce, střídání ročních dob – mimo jiné právě v tom, že se stále znovu opakují, zatímco svět, který rámují, se neustále mění, protože o jeho podobu se neustále hraje? Není právě proto tak těžké tento svět opustit? Je naopak docela snadné si představit Epikúra, jak hledí na slunce, která zapadá nad jeho zahradou, – poté, co jeho žáci a přátelé odešli – a jak je přemožen melancholií pramenící z vědomí, že toto slunce jednoho dne nad jeho zahradou vyjde, ale on je už neuvidí.

Nijak nás proto nepřekvapí, když Sartre v jedné krátké, ale o to pozoruhodnější úvaze, píše, že „přijetí smrti“ představuje „největší štědrost“,[106] které je lidská bytost schopna. Přijímáme-li svou smrt, pak přijímáme, že vše, co je nám na tomto světě drahé, tu budeme muset dříve či později zanechat a přenechat druhým. Přijetí faktu, že budeme muset opustit vše, na čem nám záleží, k němuž směřuje Sartre, tak stojí v ostrém kontrastu vůči lhostejnosti ke smrti, která se nás netýká, k níž vyzývá Epikúros. Sartrův výklad podstaty vztahu, který ke své smrti chováme, vrhá přitom rovněž nové světlo na strach, který v nás smrt probouzí a který byl východiskem Epikúrova výkladu. Strach ze smrti není totiž pouze strachem z bolesti, která smrt provází, ani pouze strachem ze ztráty života, který máme rádi. Smrt se ve své absurditě stává strašnou především tehdy, když náš život sám svůj smysl postrádá. Ve svých memoárech to Sartre vyjadřuje aforisticky: „Čím absurdnější je život, tím nesnesitelnější smrt.“[107] Pouze jiným slovy tak říká, co již

[106] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 54.
[107] Sartre, *Les mots*, s. 81.

údajně vyjádřil Franz Kafka: „Kdo se plně chopil života, nebojí se umírání. Strach ze smrti je pouze výsledkem nenaplněného života.“[108]

Sartre tvrdí, že se svou smrtí, která se všem mým očekáváním vymyká a všechny mé projekty přetíná, mohu pouze neustále počítat. Já tvrdím, že to neznamená nic jiného, než že počítám s křehkostí všech očekávání, která upínám k tomuto světu, a křehkostí všech projektů, které dávají smysl mému životu. Na předchozích stránkách jsem ukázal, co vše je v této jednoduché tezi obsaženo. Na závěr vyšlo najevo, že počítat se smrtí lze také různými způsoby. Krátce se k nim vrátím v závěru této kapitoly. Ještě předtím položím Sartrovi otázku, co to znamená, že se svou smrtí mám počítat neustále. Čteme-li ovšem Sartra epikurejskou optikou, toto vše spadne pod stůl.

C. Svobodný smrtelník

Sartre tvrdí, že se svou smrtí počítáme neustále: od chvíle, kdy si svou smrtelnost uvědomíme, až do okamžiku, kdy smrt sama přijde. Vědomí vlastní smrtelnosti získáváme však podle Sartra pouze díky druhým:

> „[Svou] smrt bychom neznali, kdyby nebylo druhého. Nemohla by se nám odkrýt a už vůbec by se nemohla konstituovat jako proměna našeho bytí v osud. Byla by simultánním zmizením našeho bytí pro sebe a světa, subjektivního a objektivního, toho, kdo dává význam, a veškerého významu.“[109]

O tom, kdy a jak se smrtí seznamujeme, nám Sartre, zdá se, neříká nic. Zdá se také, že zde není moc co říct. Druzí, se kterými na tomto světě žijeme, umírají po celou dobu našeho života. Nikomu, kdo kdy na tomto světě žil, se smrt ještě nevyhnula. Není tedy žádný důvod domnívat se, že se vyhne právě nám. A přesto se se smrtí neseznamujeme až na základě smrti druhého. Zkušenost smrti druhého totiž sama předpokládá, že již víme, co to smrt je. Nevíme-li to ještě – jak tomu bývá ve velmi nízkém věku – nechává

[108] Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka: Aufzeichnungen und Erinnerungen* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1961), s. 35.
[109] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 629-630.

nás smrt druhého také v zásadě chladnými. Rovněž o nevyhnutelností smrti víme většinou již roky předtím, než k ní dospějeme na základě sylogismu.

Sartre nadto popírá, že bychom disponovali jakýmkoliv intuitivním poznáním vlastní smrtelnosti. Žádný freudovský pud, který nás žene vlastní smrti vstříc, žádná heideggerovská úzkost, ve které svou smrtelnost cítíme, žádná levinasovská předtucha, ve které ji tušíme, nám podle Sartra takové poznání neposkytne. Jak a kdy se tedy o vlastní smrtelnosti dozvídáme? Odpověď, kterou můžeme ze Sartra vyčíst, je odzbrojující svou jednoduchostí.

Ukázal jsem, jak si Sartre bere základní tezi uvažování o smrti, podle které mohu zažít pouze smrt druhých, a obrací ji naruby, když své vlastní úvahy opírá o tezi korelativní, že druzí mohou rovněž zažít smrt mou. Ukázal jsem dále, že pointa Sartrova argumentu spočívá v tom, že já sám, dokud jsem ještě naživu, si jsem dobře vědom toho, že druzí mou smrt zažijí. Neméně ovšem platí, že druzí, se kterými svůj život sdílím, si jsou dobře vědomi, že kdykoliv mohou mou smrt zažít.

Většinou již několik týdnů po našem početí o nás druzí – a v první řadě naše rodiče, pochopitelně – pečují jako o tělesně křehké, smrtelné bytosti. Naše narození samo je následně – dnes díky pokroku moderní medicíny méně než dříve, ve své podstatě ale stále – bojem o náš život sám, který za nás z větší části vedou právě druzí. Nejen ale druzí, kteří u našeho příchodu na svět asistují, nýbrž i tento svět sám, nás svou organizací vítá jako smrtelníky. Instituce, které nás často ještě předtím, než se narodíme, přebírají do své péče, totiž samy ztělesňují určitý výklad lidské situace na světě a k ní fakt smrti neoddiskutovatelně patří. Seznamujeme se s ním proto zároveň s tím, jak si osvojujeme výklad světa, do kterého jsme se narodili. Smrt pro nás postupně nabývá svůj význam spolu s tím, jak se postupně učíme chápat smysl praktik, které druzí provozují a které od nich přejímáme, a jak se postupně seznamujeme s narativy a symboly, které lidskou situaci na světě vykládají. Naše první roky na tomto světě jsou plné péče našich nejbližších o naše přežití, pohádky a dětské hry jsou plné smrti a místa, na kterých vyrůstáme, plná pomníků a výstrah všeho druhu. V okamžiku, kdy je náš výklad světa, který nás obklopuje, již dostatečně komplexní, pochopíme plnou hloubku významu, který smrt má. Pochopíme, že na tomto světě jednou také nebudeme, a nejen my, ale také všichni ti, které máme rádi, ostatní lidé a všechny živé bytosti, které s námi tento svět obývají. Pochopíme také, že toto „jednou“ je pro každého různé, a že zároveň může

znamenat „kdykoliv“. Většinou k tomu dochází – jako u malého Sartra – někdy mezi pátým a sedmým rokem života. Toto procitnutí většinou také – jako u malého Sartra – provází silný emocionální otřes. Jakmile smrt jednou v plné síle ze světa vystoupí, je mimořádně obtížné ji do něj začlenit zpět. Již ve velmi nízkém věku jsme tak nuceni mobilizovat elementární filosofické a náboženské koncepty, které nám nabízí doba a tradice, ve které vyrůstáme. Této nutnosti se již nikdy úplně nezbavíme. Čím jsme starší a čím více do vlastní tradice pronikáme, tím větší a pestřejší paleta možností, jak smrti čelit, se před námi rozevírá. Čím jsme starší a čím více druhých okolo nás umírá, tím také naléhavěji k nám tato tradice promlouvá a na smrt upomíná. Se smrtí musíme neustále počítat, jak tvrdí Sartre, protože svět, do kterého se rodíme a na kterém žijeme, s námi neustále počítá jako se smrtelníky.

Počítáme-li jako smrtelníci se svou smrtí, pak s ní ovšem počítáme jako s možností, kterou nám tento svět skýtá a která tu na nás čeká. Sartre přitom, na rozdíl od Heideggera, tvrdí, že má smrt není možností, která by byla možností mou. Na jejím statusu možnosti, na rozdíl od mínění mnoha svých vykladačů, nicméně stále trvá. Nyní proto předvedu, jaká zvláštní možnost má smrt podle Sartra je a v jakém smyslu s ní také jako s možností počítám.

Má smrt není možnost, které bych se mohl chopit a uskutečnit ji jako jiné možnosti, které na světě mám. Její příchod se svou neurčitostí vymyká mým očekáváním a zároveň se jej nemohu dočkat, protože je mým zánikem. Má smrt proto nemůže být jedním z možných cílů mých projektů, jejichž uskutečňováním se stávám sám sebou, ani jedním z možných prostředků k uskutečnění těchto cílů. Jistě, mohu za určitých okolností obětovat svůj život pro druhé. Má smrt se tím stane prostředkem, nikoliv však cílů projektů mých, nýbrž těch, pro které se obětuji. Mohu se také rozhodnout, že tento svět opustím dobrovolně a sám na sebe vztáhnu ruku. Má smrt se tak sice stane cílem mého projektu, sám sebe však jeho uskutečněním neuskutečním, protože právě tím sám sebe o svou skutečnost připravím. V tomto smyslu píše Levinas krátce po vydání *Bytí a nicoty*, že sebevražda je sporný pojem.[110] Má smrt není – podle Sartra – mou možností, protože její uskutečnění popírá mou vlastní skutečnost. Je to – z mého pohledu – neuskutečnitelná možnost.

[110] Levinas, *Le temps et l'autre*, s. 61. K Sartrovu výkladu sebevraždy viz B. P. O'Donohoe, „Sartre's theories on death, murder and suicide“, *Philosophy Today* vol. 25, no. 4 (1981).

Ačkoli se však pro mě nikdy nemůže stát skutečností, zůstává pro mě má smrt přece možností, která na své uskutečnění čeká. Jako takové si jí také jsme vědom – a nemohu nebýt. Mohu si zajisté zastírat možné příčiny své smrti, tak jako jedna ze Sartrových milenek využívala svého hereckého talentu k tomu, aby si před sebou a svým okolím zastírala příznaky své postupující tuberkulózy.[111] Vědomí své smrtelnosti samé si ovšem zastřít nemohu, protože každý pokus zastřít si tu či onu příčinu vlastní smrti toto vědomí již předpokládá. Své smrtelnosti jsem si výslovně či nevýslovně vědom neustále. Proč? Odpověď již známe. Já sám se sice uskutečnění své smrti dočkat nemohu – druzí ale mohou. A protože mohou, zahrnují mou smrt do svých očekávání a svých projektů. V důsledku toho se mnou jednají jako se smrtelníkem a tímto svým jednáním mi také dávají mou smrtelnost na vědomí. „*Být smrtelníkem* je mým přítomným bytím, kterým jsem pro druhé. *Být mrtev* je budoucím smyslem, který mé přítomné bytí pro sebe pro druhého nabude.“[112]

Jednají-li se mnou ovšem druzí jako se smrtelníkem, pak rovněž očekávají, že já sám budu jako smrtelník jednat a svým jednáním svou smrtelnost uskutečňovat. Má smrt proto pro mě není pouze možností, kterou nemohu uskutečnit, nýbrž v Sartrově terminologii – jež si, věrna své hegelovské inspiraci, libuje v paradoxních obratech – „neuskutečnitelnou možností, kterou uskutečňovat mám.“[113] Jak? Nikoli tím, že učiním ze své smrti cíl svých projektů, ani tím, že z ní učiním prostředek k uskutečnění cílů projektů druhých. Svou smrtelnost uskutečňuji naopak tím, že se svých možností, které si za své cíle a prostředky k jejich uskutečnění volím, chápu jako možností smrtelné bytosti, krátce, že svůj život projektuji jako smrtelník. Řečeno ještě jinak, v každém ze svých projektů počítám s možností své smrti, kterou sám nikdy neuskutečním, která ale na své uskutečnění sama neustále čeká. Má smrt proto doprovází smysl každé možnosti, kterou mi tento svět skýtá, a tím či oním způsobem se promítá do každého z mých životních projektů. Sartre je v tomto bodě jednoznačný: má smrt představuje „tematický smysl hierarchizovaných možností, který zároveň leží mimo dosah těchto možností.“[114] Jako taková je smrt v rozvrhu *Bytí a nicoty* klasifikována jako tzv. poslední možnost: možnost, kterou si sám nezvolím a kterou nemohu sám uskutečnit, kterou ale přesto musím brát neustále na vědomí, jakmile si ji jednou uvědomím. Jinými slovy totéž říká

[111] Viz Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989), s. 70-76.
[112] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[113] Tamtéž.
[114] Tamtéž.

Sartre v *Cahiers pour une Morale,* když reviduje Heideggerův pojem smrti jakožto nejvlastnější možnosti existence a ze smrti činí nejvlastnější možnost vědomí.

> „Člověk je nadán vědomím, které zaujímá určitou perspektivu, jež je jedinečná a nahodilá (jakožto perspektiva tělesné a živé bytosti). Toto vědomí jakožto zaujatá perspektiva uprostřed vesmíru zcela závisí na řádu vesmíru, ve kterém – jak jsme již viděli – nejvlastnější možností vědomí zůstává, že zde pro něj již nebude místo.“[115]

Nejvlastnější možností mého vědomí je má smrt ve dvojím smyslu. Na jednu stranu vědomí mé smrtelnosti doprovází mé vědomí všech ostatních možností, které mám. Každá z mých možností je možností tělesné a křehké bytosti a každý z mých projektů, který z těchto možností zkonstruuji, je *eo ipso* projektem smrtelníka. Na stranu druhou své smrti samé si mohu být vědom jen a pouze jako možnosti. Její uskutečnění totiž nikdy předmětem mého vědomí nebude, neboť to zůstává vyhrazeno vědomí druhých. V celém širém vesmíru se proto se svou smrtí nikde nesetkám – a přesto, ať se pustím do sebenepatrnější maličkosti, musím ji brát na vědomí. Mému vědomí je tudíž dána, poznamenává Sartre, jakožto imperativ: imperativ, který je mi uložen na základě jednoduchého faktu, že ve vesmíru nejsem sám. Vždy tu jsou i druzí, pro něž jsem smrtelníkem stejně jako oni jsou smrtelníky pro mě. Jak tento imperativ zní, Sartre již nedodá. Ani ale nemusí. Byl zformulován již před staletími a zní: *memento mori*. Protože se však Sartre prohlašuje za ateistu, nabývá toto *memento* v jeho díle čistě sekulární smysl. Potřetí a naposledy sáhnu po svém příkladu, abych jej ilustroval.

Je konec zimy roku 2022. Před pár týdny začala válka na Ukrajině a za pár dní ve Francii po dvou letech oficiálně skončí pandemie covidu. Smrtelnost druhých i má vlastní se mi každý den důrazně připomene jen pár okamžiků poté, co ráno vstanu ze své postele a očima prolétnu titulky nejnovějších aktualit: krutosti z fronty na různé způsoby a apokalyptické vize ničivého dopadu ruských jaderných bomb na Paříž a další francouzská města. Jen o pár desítek minut později na mě smrtelnost – má vlastní i druhých – vykoukne znovu: ze zrcadla, před kterým si nasazuji roušku, abych mohl opustit svůj byt.

[115] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 436.

Vycházím ze svého domu v *Cité universitaire* a míjím skupinku středně vzrostlých stromů, které byly v místním parku vysazeny na památku obětí útoku v Bataclanu v listopadu 2015. Fouká ostrý západní vítr, který s sebou přináší hustý déšť z Atlantského oceánu. Do pátého okrsku dnes pojedu metrem. Na úzkém nástupišti se mačkám v davu cestujících v rouškách a znovu mě pobaví přímočarost pařížského metra, které před pádem do kolejiště varuje bez jakýkoliv okolků cedulemi: *danger de mort*. Déšť většinou v Paříži dlouho nevydrží, a když o tři zastávky dále vystupuji, na město již svítí ranní slunce. Procházím klikatými uličkami latinské čtvrti, které se vinou po *Montagne Sainte-Geneviève* mezi chrámy různých věků i konfesí a starými hřbitovy skrytými mezi domy. Na rohu *rue d'Ulm* míjím onkologickou kliniku. Na nejslavnější ulici francouzské vědy člověk nezřídka vidí druhé plakat. Vstupuji na pozemek domu číslo 45 a procházím emblematickými dveřmi, které se nikdy nezavírají. Pokaždé když těmito dveřmi procházím, myslím na své slavné předchůdce, kteří tudy procházeli jako studenti a učitelé přede mnou: na Bergsona a Merleau-Pontyho, na Foucaulta a Derridu, a samozřejmě na Sartra. Myslím také na ty, kdo v těchto zdech, stejně jako já, našli své útočiště a jejichž jména nyní nesou zdejší třídy: na mladého učitele angličtiny Samuela Becketta a na nešťastného Paula Celana. Většina z nich byla mladší, než jsem dnes já, když těmito dveřmi procházeli poprvé, a všichni jsou dnes, většinou již po desetiletí, mrtvi. Všichni ale dále žijí na chodbách a v sálech této tajuplné instituce – jejímuž chodu úplně nerozumí ani ti, kdo ji řídí –, dokud na ně lidé jako já budou myslet. Má cesta do knihovny vede přes dvůr, pod bustou Descarta, který od příchozích ostentativně odvrací svůj zrak, a dále přes halu, která připomíná padlé v obou světových válkách. Dramatická socha umírajícího mladíka, který v posledním vypětí sil k nebi zvedá plápolající pochodeň, ostře kontrastuje se strohými deskami, která nesou jména zavražděných v Osvětimi. Stoupám do prvního poschodí rozsáhlé knihovny a kráčím vstříc veliké reprodukci roztomile sentimentální středověké tapiserie s jednorožcem, kterou si do své pracovny na *Collège de France* nechal vyrobit Merleau-Ponty a pod kterou jej také jednoho dne nalezli mrtvého. Míjím desítky metrů regálů naplněných dizertacemi dávných studentů a pak sám usedám ke svému psaní: jednomu z nejstarších způsobů, jak čelit vlastní smrti.

Jistě, ne každá z cest, kterými se pravidelně ubírám, je tolik nabita vněmy a symboly všeho druhu jako ta ze čtrnáctého do pátého pařížského okrsku. Většinou také k většině z nich neupírám své myšlenky ani svou pozornost, spíše na mě doléhají v podobě atmosféry, která provází mé všední dny. A přesto je více než patrné, jak se

imperativ *memento mori* během mého všedního dne konkretizuje v bezpočtu norem a podnětů k zamyšlení, které přede mě staví svět, jenž obývám spolu s druhými. Některé z nich na mě klade doba, ve které žiji, a místo, na kterém žiji, jiné se na mě obracejí z hlubin minulosti a oslovují mě skrze tradici, do které patřím; některé regulují mé každodenní fungování na světě a mou každodenní interakci s druhými, jiné řídí mé dalekosáhlé projekty, které udávají směr mému životu na dlouhé roky; některé mě adresují jako anonymního člena toho či onoho společenství, vůči jiným jsem citlivý jako konkrétní jednotlivec; mnohé z nich si přitom protiřečí a vnáší tím do mého života trvalé napětí. Ve všech ale se mnou svět, ve kterém žiji, počítá jako se smrtelníkem a žádá si ode mě, abych sám ve svých životních projektech se smrtelností svou i druhých počítal. „[J]sem svobodný smrtelník,“[116] prohlašuje Sartre v samém závěru kapitoly „Má smrt“.

Když se o několik let později ke vztahu smrti a svobody vrací, dodává, že „smrt je mezí, ale také konstituujícím faktorem mé svobody,“[117] a uzavírá: „[svoboda] v sobě zahrnuje, v samé své esenci, svou zkázu.“[118] Tato silná tvrzení jsou, poměrně překvapivě, komentátory svorně přehlížena. Možná proto, že se zdají být v přímém rozporu se základní tezí Sartrových úvah, podle které je má smrt něčím – ontologicky i epistemologicky – vnějším vůči mé subjektivitě. Netvrdil jsem ostatně také, že má svoboda není pro Sartra ničím jiným než časovou strukturou mé subjektivity? Jistě, avšak právě z časové struktury mého sebevědomí neboli mé subjektivity vyplývá také, že má svoboda spočívá v mé volbě sebe samého. Mé vědomí vlastní přítomnosti na světě je totiž *eo ipso* vědomím možností mé budoucnosti, které jsou předznačeny mou minulostí a mezi kterými musím volit. Tyto možnosti ovšem nečerpám ze svého vědomí samého, ve kterém se pouze zrcadlí, nýbrž ze světa, ve kterém jsem sám přítomen tak, že si jej jsem vědom. Mezi těmito možnostmi, které mi svět skýtá, je pak také možnost mé nepřítomnosti na tomto světě. Má smrt proto není – podle Sartra – subjektivně, nebo chceme-li transcendentálně, konstituující faktor mé svobody, nýbrž faktor, který mou svobodu konstituuje objektivně a fakticky: „Vesmír, který může člověka kdykoliv rozdrtit, je dán původně ve svobodě samé jakožto její konstituující faktor.“[119] Jinými slovy, má svoboda „v sobě zahrnuje svou zkázu,“ protože svobodný jsem pouze tím, že jednám na světě – a na světě, do kterého jsem se narodil, na mě také čeká má smrt. Ukázal

[116] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[117] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 338.
[118] Tamtéž, s. 340.
[119] Tamtéž, s. 339.

jsem však, že má smrt mě na tomto světě čeká v podobě bezpočtu norem, které v něm vládnou díky tomu, že jej obývám spolu s druhými, a které mi předepisují, jak se mám jako smrtelník chovat; tzn. jak mám projektovat svůj život s vědomím, že všechny mé projekty jsou smrtelně křehké a že jejich smysl nakonec posoudí právě druzí. Tyto normy se mohou dramaticky lišit podle toho, do jaké doby a do jaké tradice jsem se narodil, podle toho, na jakém místě světa žiji, a jaké společenské postavení zde zaujímám, a podle toho, do jakých projektů jsem vložil svůj život. Můj život přitom regulují od běžného zacházení s věcmi a pohybu ve veřejném prostoru, přes mé působení na institucích, jejichž jsem členem, až po dalekosáhlé volby, kterými rozhoduji o směru a smyslu svého života. Má smrtelnost mi proto není pouze tu a tam explicitně připomenuta, nýbrž střetávám se s ní na každém kroku; již předem se s ní počítá v samotné organizaci sdíleného světa a protože na mě hledí z věcí, které mě obklopují. Má smrt, která se ve své neurčitosti skrývá za svými možnými podobami a ve své nepředstavitelnosti pro mě zůstává neviditelná, zároveň nabývá tisícero tváří ve světě, na kterém žiji. A já jí čelím tím, že svým jednáním stvrzuji, anebo ignoruji normy, ve kterých se mi ohlašuje, tím, že je reviduji, anebo zpochybňuji, anebo vytvářím normy úplně nové. Má smrt mě totiž „straší v samém srdci každého z mých projektů,“[120] jak říká Sartrův výrok, který epikurejské čtenáře uvádí do rozpaků.[121]

Stejně jako dříve Jaspers a Heidegger si také Sartre všímá dvou základních postojů, které mohu ve svých projektech ke své smrti zaujmout: mohu ji odmítat a utíkat před ní, anebo ji přijmout. Těmto dvěma základním modalitám vztahu k vlastní smrti nicméně Sartre věnuje nesrovnatelně menší prostor než Jaspers a Heidegger. Důvod, proč tomu tak je, není příliš těžké odhalit. Protože pro Sartra je má smrt empirickým faktem světa, její přijetí mi neodhaluje podstatu mé vlastní existence, nýbrž je pouze jedním z aspektů mé upřímnosti k sobě samému, jež mi umožňuje na světě zodpovědně jednat. Jinak řečeno, přijetí anebo útěk před vlastní smrtí nemají ontologickou, nýbrž pouze etickou váhu. Zaujmeme-li Sartrovu pozici, můžeme nejprve rozlišit dvě formy útěku, které se zároveň vzájemně mohou doplňovat. Ve svých životních projektech mohu utíkat před tou či onou podobou, jež na sebe má smrt může vzít. Mohu odmítat ohrožení, které plyne ze situace, v níž se nacházím, rizika, která plynou ze způsobu života, který vedu, či

[120] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[121] Srov. např. Dastur, *La mort: Essai sur la finitude*, s. 157; Henri Birault, „Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre“, in: Collectifs, *Autour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie* (Gallimard, 1981), s. 211.

fakt, že den za dnem stárnu. Stejně tak ale mohu na druhou stranu v očekávání určitých podob své smrti utíkat před neurčitostí, která patří k podstatě smrti samé a která všechna má očekávání zpochybňuje. V obou těchto případech je však můj útěk – a zde činí Sartre obdobnou pointu jako Heidegger – sám v sobě „svobodným převzetím“[122] mé smrtelnosti jako takové. Mám-li naopak svou smrt přijmout, pak ji musím přijmout právě v celé její neurčitosti a absurditě, se kterou mé životní projekty přetíná. Co to znamená konkrétně, se v *Bytí a nicotě*, která je věnována ontologii, nedozvíme. V textech, které jí předchází a které po ní následují, se však Sartre tu a tam tohoto problému dotkne. Patrně nepřekvapí, že jeho nejpřímočařejší formulaci najdeme ve válečných zápiscích ze září 1939:

> „[Smrt] nás obehraje, pokud nejsme vůči ní ostražití. Tato ostražitost spočívá v tom, že definujeme sebe samé v každém okamžiku takovým způsobem, že kdyby se náš život zastavil právě zde, představoval by přesto celek, který by měl konec.“[123]

Ukončeným celkem však můj život nikdy nebude pro mě samého. Projektovat jej takovým způsobem, aby tímto celkem přesto byl, nemůže proto představovat nic jiného než žít jej každým okamžikem tak, jak bych si přál, aby si mě po mé smrti pamatovali druzí. Svou smrtí totiž do jejich rukou vložím, jak již víme, vše, na čem mi na tomto světě záleží a co mám na tomto světě rád. Toto vše dám svou smrtí druhým darem. Přijímám-li svou smrt, přijímám právě toto. „Největší štědrost: přijetí smrti,“[124] píše Sartre později. Ovšem jak a zda vůbec bude tento dar přijat, to na mě již nezáleží. Svou smrtí druhým činím „pouhý návrh“.[125] Přijmout vlastní smrt pak znamená přijmout i toto.

Potenciál těchto úvah, které Sartre činí pouze útržkovitě a v náznacích, francouzská filosofie naplno rozvine až na přelomu osmdesátých a devadesátých let.

*

[122] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 614.
[123] Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 52.
[124] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 54.
[125] Tamtéž.

Otázky, které jsem Sartrovi kladl, jsem zodpověděl, a mé čtení se chýlí ke svému konci. Jeho poslední kroky mohou však vzbuzovat podezření, že jsem se natolik vzdálil mainstreamovému epikurejskému čtení, až jsem upadl do opačného extrému. Někdo by mohl říct, že můj výklad je thanatofilický. Nepředstavuje mé čtení především zlomyslnost vůči slavným komentátorům? Nejsem nakonec stejně tak jednostranný jako výklady, se kterými polemizuji? Toto podezření je však předčasné. Poslední krok mého výkladu je totiž ještě před námi. Závěrečná lekce, kterou se od Sartra můžeme naučit, nás stále ještě čeká. Sartre píše nejen, že „[má smrt] mě straší v samém srdci každého z mých projektů" – ale také, že „já sám unikám smrti ve svém projektu samém;"[126] nejen, že má smrt je „tematickým smyslem" mých možností – ale také, že „[mé] projekty jsou na ní právě jakožto projekty nezávislé";[127] nejen, že „[má svoboda] v sobě zahrnuje, v samé své esenci, svou zkázu" – ale také, že „zůstává úplná a nekonečná."[128] Zavřeme-li oči nad první polovinou každého z těchto výroků, pak čteme Sartra epikurejsky. Zavřeme-li oči nad jejich druhou polovinou, lze říct, že je naše čtení thanatofilické. Nicméně i Sartrovy texty samotné kolísají mezi těmito dvěma polohami. Tón kapitoly "Má smrt" a pojednání *Verité et existence* svádí spíše k epikurejskému čtení, zatímco tón *Sešitů z podivné války* a *Cahiers pour une Morale* naopak spíše k tomu thanatofilickému. Většinou se tyto tóny však střídají napříč každým z těchto textů. Toto napětí totiž vyrůstá ze Sartrova pojmu smrti samého. Co je pak ale tím, co si z jeho úvah máme odnést? Jaké je jejich celkové vyznění? Nabízí se odpověď, že toto „buď/anebo" je vlastní našemu vztahu ke smrti jako takovému – a tato odpověď bude pravdivá. V našem životě jsou okamžiky a někdy i celá dlouhá období, kdy dokážeme být ke smrti více či méně lhostejní, a pak jiné okamžiky a období, kdy si nás vědomí vlastní smrtelnosti dalekosáhle podmaní. Pravděpodobně i Sartre přemýšlel o smrti jinak na frontě, a jinak v okupované, ale relativně bezpečné Paříži, patrně méně, když trávil svůj čas studiem Husserla, a patrně více, když byl ponořen do Kojèvových výkladů Hegela. Takovouto odpověď u něj však nikde nenajdeme, a to přesto, že si liboval v antitetických závěrech. Tato odpověď také není odpovědí na filosofické otázky, které zde vyvstávají. Proč smrt připouští takto protikladné způsoby, jak se k ní můžeme vztahovat? Proč přesto nikdy nejde jeden oddělit od druhého a proč se jeden do druhého vždy promítá? Vraťme se proto k nejsilnějším Sartrovým výrokům, které jsem vybral a postavil proti sobě, a pokusme se je uchopit v jednotě a přitom nezrušit

[126] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[127] Tamtéž.
[128] Tamtéž.

napětí, které mezi nimi panuje. První řadu – má smrt „mě straší v samém srdci každého z mých projektů“, má smrt je „tematickým smyslem mých možností“, má svoboda „v sobě zahrnuje, v samé své esenci, svou zkázu“ – jsem již detailně vyložil a můj výklad můžeme shrnout do teze: Být svobodný na tomto světě znamená projektovat vlastní život s vědomím absolutní křehkosti všech vlastních projektů a faktu, že jejich smysl nakonec posoudí ti druzí. Jak však může má svoboda „zůstávat úplná a nekonečná“, když „v sobě zahrnuje svou zkázu“? Jak mohou být „mé projekty jakožto projekty nezávislé na mé smrti“, když je konstruuji z možností, jejichž „tematickým smyslem“ je právě má smrt? Jak mohu své smrti „unikat ve svém projektu“, když „v jeho samém srdci má smrt straší“? Odpověď na tyto otázky je snazší, než by se mohlo na první pohled zdát. Svobodný sice mohu na tomto světě být pouze tak, že svůj život projektuji jako smrtelník, má smrt mě však o mou svobodu nepřipravuje. Po své smrti totiž nebudu nesvobodný – budu mrtev. Všechny možnosti, které mi tento svět skýtá, sice jsou možnostmi smrtelníka, tím, jak mezi nimi volím, však neprojektuji svou smrt – nýbrž svůj život. Při uskutečňování každého z nich si tudíž jsem vědom své smrtelnosti – ale v tom samém aktu vědomí také faktu, že jsem stále ještě živ a svobodný. Být si vědom absolutní křehkosti všech vlastních projektů a toho, že o jejich smyslu nakonec rozhodnou druzí, znamená být si také vědom, že teď ještě živý jsem a svobodný o svém životě rozhodovat sám. Naživu a svobodný – s vědomím, že žádný z mých projektů mě před mou smrtí zcela neochrání, žádný mi neumožní se jí jednou provždy vyhnout, ani ji přežít. „Proti [smrti] se nedokážeme vyzbrojit,“ píše Sartre.[129] Co to ale znamená jiného, než že přežít není jediným ani posledním cílem svobodného života?

Zalistujme nyní *Bytím a nicotou* o necelých dvacet stránek za kapitolu „Má smrt“, až k ústřednímu místu celé knihy, kde Sartre vykládá pojem fundamentálního projektu, který podle něj spadá v jedno se samou podstatou subjektivity, a tedy svobody. Hned zkraje klíčové pasáže – poté, co znovu neprávem kritizuje Heideggera – píše Sartre:

> „Tento fundamentální projekt nesmí odkazovat k žádnému dalšímu a musí být pochopen skrze sebe sama. Nemůže se proto týkat ani smrti, ani života, ani žádného jiného zvláštního rysu lidského údělu: původní projekt bytosti, která je pro sebe,

[129] Tamtéž.

musí cílit pouze na její bytí. Projekt být, neboli touha být, neboli sklon být nepochází totiž z nějaké fyziologické zvláštnosti nebo nějaké empirické nahodilosti. Neliší se ve skutečnosti od bytí bytosti, která je pro sebe. Bytost, která je pro sebe, je totiž taková bytost, které jde v jejím bytí o toto bytí samo v podobě projektu být.“[130]

Při krátkém výkladu tohoto poměrně dlouhého úryvku nechme pro začátek jednou smrt stranou a zaměřme se na Sartrovo rozlišení mezi životem a bytím. Toto rozlišení může zprvu působit lehce matoucím dojmem, jsou-li oba tyto pojmy, jak je tomu v tomto případě, vztaženy k tomu, čemu Sartre říká lidská realita. Můj život je přece mé bytí, jsem-li živou bytostí. Toto zmatení se však vytratí, uvědomíme-li si, že termín „život“ je zde použit v biologickém významu, zatímco termín „bytí“ ve významu existenciálním, tedy ve významu „svobodný život“, neboli „život nadaný smyslem“. Obraty „touha být“ či „sklon být“ proto nemíní tolik, co „pud žít“ či „pud sebezáchovy“, nýbrž „touhu být sám sebou“. Uvědomuji-li si totiž sebe samého – jsem-li pro sebe –, pak netoužím pouze žít dál, nýbrž vtisknout svému životu určitý smysl skrze projekty, které jsem si zvolil. Naplňovat tuto touhu je samo fundamentálním projektem mého života, který se konkretizuje v každém z mých projektů, do kterých tento život vkládám a které ze mě činí konkrétní osobu, jíž na světě pro druhé jsem. Tento fundamentální projekt sebe sama jakožto osoby, jíž toužím být, je pak podle Sartra mou subjektivitou samou a mou svobodou. Sartre se zde ovšem nezastavuje. V následujícím odstavci stanovuje také apriorní cíl tohoto projektu, jímž je z principu neuskutečnitelný stav, ve kterém má touha být sám sebou bude bezezbytku naplněna, a já spočinu sám v sobě s vědomím své osobní jedinečnosti a bez nutnosti sebe projektovat dále. Jedním dechem pak Sartre formuluje slavný závěr: „Být člověkem znamená usilovat o to být Bohem“.[131] Toto silné tvrzení je přitom odpovědí na imanentní problém, který před Sartra staví jeho vlastní teorie subjektivity: definujeme-li subjekt *a priori* jakožto projekt sebe sama, musíme pak také *a priori* definovat cíl tohoto projektu, v jehož světle se teprve vůbec mohou jevit všechny empirické cíle a prostředky neboli faktické možnosti, které skýtá svět. Sartrovo řešení tohoto problému je však dle mého soudu ontologickou konstrukcí, kterou nelze

[130] Tamtéž, s. 651.
[131] Tamtéž, s. 653.

fenomenologicky vykázat. Tím se však zde nemusíme trápit. Vraťme se k výše citovanému místu a položme si otázku, v jakém smyslu může fundamentální projekt sebe samého předcházet můj život a mou smrt samotné. Očividně nikoli v tom, že by na nich mohl být nezávislý. Je to konec konců můj život, který do svých projektů vkládám, a projektuji jej právě jako smrtelník. Můj fundamentální projekt ovšem předchází můj život, stejně jako mou smrtelnost, v tom smyslu, že můj život, stejně jako má smrt, se mohou stát posledními cíli všech mých projektů. Mou nejvyšší životní hodnotou se může stát sám fakt, že jsem naživu. Ve všech svých projektech pak budu přímo či nepřímo usilovat o to žít, pokud možno, co nejdéle, a nakonec přežít vlastní smrt ve svých potomcích. Stejně tak mohu – protože smrtí stejně jednou všechno skončí – usilovat především o to krásně zemřít. Vytvořím si pak představu ideální smrti – již si občas každý vytváří – a budu svůj život projektovat v jejím světle. Oběma těmito životními projekty budu odpovídat na svou smrtelnost a počítat s ní. A v obou si budu také zastírat podstatu smrti samé: neurčitost okamžiku jejího příchodu a absurditu, se kterou přetíná mé plány. Sartre by řekl, že jsou neupřímné. Nadto by vyvodil pozitivní závěr, že ani má smrtelnost mě nezavazuje k žádnému určitému způsobu jednání neboli *a priori* nedeterminuje mou svobodu. „Když se nám smrt odhalí ve své podstatě, zcela nás osvobozuje od nátlaku, který s ní mylně spojujeme.“[132] Tomuto sdělení také nakonec slouží celá Sartrova nevydařená polemika s Heideggerem. Sartrův argument je na ní ale nezávislý. Ve zkratce říká, že podstata svobody, jež pramení z mého vědomí sebe sama, nespočívá ani v tom, že mohu vynalézat prostředky, jak úspěšněji přežít, ani v tom, že mohu hledat prostředky, jak dát smysl své smrti, nýbrž v tom, že mohu volit cíle, které dají smysl mému smrtelnému životu. Smysluplnost či smysluprázdnost těchto cílů nakonec závisí na tom, nakolik jejich uskutečňováním, jímž utvářím sebe sama, nabízím také něco druhým. Nabídnout něco druhým ovšem mohu jen tím, že spoluutvářím svět, jenž s nimi obývám. Mé dílo, jímž spoluutvářím tento svět, je ale stejně křehké jako mé projekty samé. A opět ve dvojím smyslu. Mé projekty jsou, jak jsme již viděli, existenciálně křehké, protože mohu selhat v jejich realizaci, anebo protože může vyjít najevo, že byly od samého počátku jalové, a absolutně křehké, protože kdykoliv mohou být, a jednou nevyhnutelně budou, přeťaty mou smrtí. Stejně tak má díla, ať jsou jakéhokoliv druhu, jsou křehká v existenciálním smyslu, protože mohou zůstat bez odezvy těch, na které se obracejí, a rovněž i v absolutním smyslu, protože jejich uchování je podmíněno proměnlivostí zájmu

[132] Tamtéž, s. 630.

a křehkostí paměti druhých, a nakonec také křehkostí jejich životů. Má smrtelnost i smrtelnost druhých mi proto, domyslíme-li Sartra do konce, hledí vstříc – v podobě mementa, které nabývá bezpočtu významů – z věcí, které mě obklopují a ze samotné organizace světa, který je skýtá. Tento svět, jenž je naším světem, je totiž stejně tak křehký jako naše životy. Není ale pak přirozeným závěrem z těchto úvah, že nic v životě na tomto světě nemá smysl? Ne. Sartre by znovu řekl, že takovýto závěr je neupřímný. Předpokládá totiž, že svobodu vlastní subjektivity podřídím jednomu určitému rysu vlastní fakticity, v tomto případě vlastní smrtelnosti. Závěr těchto úvah je spíše ten, že vše, co v životě na tomto světě smysl má, je křehké. „Tyto postřehy, poznamenejme, nejsou výsledkem přemýšlení o smrti, nýbrž naopak o životě,“[133] zazní uprostřed kapitoly „Má smrt“. Její vyznění snad nejlépe vystihuje výrok jiné velké postavy francouzského veřejného života, Jeana Cocteaua: „Živého mě smrt nedostane.“[134] – Říká nám básník, že je vůči své smrti lhostejný, protože ta je pro něj ničím? Patrně ne, když volí tak silná slova. Jsou tedy tato slova bojovým heslem, se kterým básník své smrti vzdoruje? Kdyby ano, mohla by smrt s úsměvem odvětit: „Já Tě ale nechci živého – nýbrž mrtvého.“ Těmito slovy básník říká spíše, že záleží právě na onom krátkém čase – o němž nikdy nevíme, jak dlouhý nakonec bude –, dokud ještě mrtvi nejsme.

Možná nějaká taková myšlenka přiměla mladého Sartra odvrátit zrak od hlubiny, do níž hleděl, když stál na mostě v Ceintrey onoho pozdního zářijového dne roku 1939.

[133] Tamtéž, s. 624.
[134] Jean Cocteau, *Orphée* (1950) [film]. Tento výrok znám od Frédérica Wormse, který jej mylně přisuzoval právě Sartrovi, viz Frédéric Worms, *Le moment du soin* (Paris: PUF, 2021), s. 150; Judith Butler a Frédéric Worms, *Le vivable et l'invivable* (Paris: PUF, 2021), s. 23.

III.

Nepochopitelná…?

Smrt

Je první polovina šedesátých let a ve Francii vládne – stejně jako v řadě dalších zemích napříč světem – ticho před bouří. Jeden Sartrův bývalý kolega a blízký přítel již obdržel Nobelovu cenu, druhý profesuru na *Collège de France*. Oba jsou již také mrtvi. Sartre je živ a relativně zdráv a zůstává nejviditelnější postavou francouzské intelektuální scény. Bude jí ještě téměř další dvě desetiletí – přestože existencialismus již dávno vyšel z módy a fenomenologie brzy ustoupí post-strukturalismu, dekonstrukci a filosofické hermeneutice – a jeho smrt se ve Francii stane celospolečenskou událostí. Na začátku šedesátých let a nedlouho po vydání svého druhého hlavního filosofického díla píše první část svého životopisu, který nikdy nedokončí. Je to úplně jiná kniha než kontemplativní *Vyznání* od Augustina, provokativní *Vyznání* od Rousseaua, prorocké *Ecce homo* od Nietzscheho nebo obsáhlá *Autobiography* od Russella. Útlá *Slova* jsou introspektivní analýzou celoživotní potřeby psát a jakéhokoliv sentimentu zbavenou vzpomínkou na dětství. Při pohledu do vlastní minulosti Sartre opakovaně naráží na smrt: sugestivně líčí své první myšlenky na smrt a hrůzu, kterou v něm probouzely, i to, jak je potlačil a zabalil do touhy stát se slavným spisovatelem. Mezi dávnými vzpomínkami se však – takřka zčistajasna – objevuje také toto vyznání:

„Ve chvíli, kdy píšu tyto řádky, vím, že můj čas se za několik málo let naplní. Se vší jasností si představuji, aniž by mě to jakkoliv zvlášť těšilo, stáří, které se již ohlašuje, a mé budoucí chátrání, a také chátrání a smrt těch, které mám rád. Svou smrt si nepředstavuji nikdy.“[135]

Za těmito slovy se neskrývá, jak již víme, stárnoucí epikurejec. Také již víme, že k tezi, že vlastní smrt si nelze představit, Sartre nedospívá až před blížícími se šedesátinami. Tato teze se jako červená nit vine Sartrovými úvahami o smrti napříč desetiletími a lze ji vystopovat již v jeho válečných denících. Tato teze také není Sartrovou tezí. Již během první světové války ji přímočaře zformuloval Freud: „Vlastní smrt je nepředstavitelná, a jakmile se pokusíme si ji představit, můžeme si všimnout, že se vlastně stavíme do role svědka, který sám dále zůstává naživu.“[136] Tato teze je však také radikálnější, než se na první pohled zdá. Tvrdí-li Sartre, že si vlastní smrt nemůžeme představit – a proto si ji také sám nikdy nepředstavuje –, pak jedním dechem rovněž říká, že vlastní smrt nemůžeme myslet a v důsledku toho ani pochopit. Ani tato teze není původně Sartrova. Nalézt ji můžeme u dalšího německy píšícího autora, kterého měl Sartre v knihovně. V Jaspersově *Psychologie der Weltanschauungen*, v úvaze o smrti, která ve 20. století patřila mezi ty nejvlivnější a která je dnes již polozapomenuta, tak čteme:

„Smrt je něčím nepředstavitelným, něčím ve vlastním smyslu nemyslitelným. Co si na ní představujeme a myslíme, jsou jen negace a průvodní jevy, nikdy nic pozitivního. Ani smrt druhého proto ve vlastním smyslu nezakoušíme.“[137]

[135] Jean-Paul Sartre, *Les mots* (Paris: Gallimard, 1964), s. 159.
[136] Sigmund Freud, „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“, in: *Studienausgabe Bd. 9, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion (*Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2000), s. 49.
[137] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Springer, 1919), s. 231.

Právě jednotlivé negace, ve kterých se smrt podle Jasperse vzpírá našemu myšlení, autor *Bytí a nicoty* rozvíjí ve velkém stylu. Protože jeho úvahám jsem věnoval značný prostor, Sartrovu argumentaci pro nepochopitelnost smrti vlastně již známe.

Hned na samém začátku války, když myšlenky na vlastní smrt každodenně zaplavovaly jeho mysl, si Sartre do svého zápisníku poznamenává, že zánik vlastního vědomí, ač nevyhnutelný, zůstává pro toto vědomí samo „nemyslitelný“[138] a „nepochopitelný“[139]. Argument, kterým tento závěr podpírá, známe již od Husserla. Protože každý okamžik mého vědomého života poukazuje k okamžiku následujícímu, který předjímám, vzpírá se – podle Husserla i Sartra – předtucha okamžiku, po němž již žádný další následovat nebude, způsobu, jakým prožívám a chápu plynutí času a v tomto plynutí sebe sama. V *Bytí a nicotě* jde Sartre ještě dále. Snaze vlastní smrt pochopit neklade odpor pouze podstata mé subjektivity, nýbrž také podstata smrti samé, která se vzpírá mým očekáváním a životním projektům. Smrt je „neuchopitelnou a nepochopitelnou mezí“[140] mé svobody, píše Sartre v samém závěru kapitoly „Má smrt“. Je „neuchopitelná“, protože okamžik jejího příchodu se svou neurčitostí vymyká mý očekáváním a zároveň se jej nikdy nedočkám; je „nepochopitelná“, protože se ve světle mých projektů, které přetíná uprostřed realizace, jeví jako čirá absurdita. Smrt tudíž „nedokážeme myslet“[141], uzavírá Sartre. Na tento závěr bezprostředně navazuje v nedokončeném etickém pokračování svého hlavního díla. V nejdelší úvaze věnované smrti tvrdí, že vlastní smrt je „nemyslitelná, protože je objektivní a subjektivní zároveň“[142]. Je to jednak objektivní fakt jakožto událost, ke které dochází ve světě, kde ji jednou zažijí druzí, jednak mez mé subjektivity jakožto událost, které si jsem vědom, přestože ji sám nikdy nezažiji. Protože tyto dvě perspektivy na jednu a též událost nemohu uchopit v jednotě, nemohu podle Sartra svou vlastní smrt myslet. Všechny tyto závěry nakonec shrnuje v tematické kapitole v druhém dílu *Critique de la Raison dialectique* a dovádí je do krajního důsledku. Svou smrt nechápu, protože na ní není nic, co bych chápat mohl. Mé chápání se zde vyčerpává obecnými poznatky, které mi nabízí biologie, – a pak už nachází jen „prostou netečnou díru“[143], která po mě po mé smrti zbude. Snaha vlastní

[138] Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 49.
[139] Tamtéž, s. 130.
[140] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[141] Tamtéž.
[142] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 436.
[143] Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II* (Paris: Gallimard, 1985), s. 325.

smrt pochopit se tak obrací ve zkušenost „nicoty o sobě“[144], která nám otevírá „okno do bytí o sobě“[145] – bytí bez nás.

Tyto argumenty nechci prozatím jednotlivě problematizovat. Na následujících stránkách bych chtěl nejprve zproblematizovat tichý předpoklad, o který se teze o nepochopitelnosti smrti od začátku opírá. Je jím značně rozšířené a bez dalšího přijímané přesvědčení, že vlastní smrt si představovat a na vlastní smrt myslet je jedno a totéž.

[144] Tamtéž.
[145] Tamtéž.

1. Smrt a myšlení

Co si vlastně představuji, když se pokouším si představit vlastní smrt? Mohu si zajisté představovat, jak k ní dojde. Bezpočet příčin mé smrti – od dobře opodstatněných a pravděpodobných až po naprosto fantaskní a groteskní – mi může v okamžiku zaplavit mysl. Mohu si představovat, kdy k mé smrti dojde. Podle toho, jak jsem stár a v jaké kondici a životní situaci se nacházím, mohu ve svých představách hledět přes dlouhé roky do dáli, anebo počítat dny a hodiny, které mi zbývají. Stejně tak si mohu představovat, kde k mé smrti dojde, a přitom si přát, abych z tohoto světa odešel na místě, které mám rád, za přítomnosti těch, které mám rád, anebo se bát, že zemřu sám v prostředí, které je mi cizí. Mohu se dále pokusit představit, jak se budu před svou smrtí cítit, a doufat, že budu umírat smířen se sebou samým i se světem, anebo, že zemřu ve spánku a zmizím z tohoto světa bez svého vědomí. Mohu se rovněž pokusit si představit, jak se po mé smrti budou cítit druzí, a přitom si dělat starosti o jejich budoucí osud, anebo se dojímat při představě jejich zármutku. Nakonec si také mohu představovat, co po mé smrti čeká na mě samého. Mohu se ve svých představách ponořit do bezedné nicoty, anebo se mohu nechat unášet rozmanitými představami o posmrtné existenci: o tom, že znovu procitnu na jiném světě, kde najdu – byť je těžké si to představit – věčný klid, anebo kde na mě bude čekat věčné zatracení, že budu jako přízrak dále bloudit tímto světem po místech, kde jsem žil, anebo, že se znovu narodím na jiném místě jako někdo jiný.

Toto vše si mohu představovat a ve svých myšlenkách na mnoho různých způsobů dále rozebírat. Mé představy ale vždy budou stát v podstatném smyslu na vodě, protože mi chybí potřebná zkušenost, o kterou by se opřeli: svou smrt jsem nezažil, a dokud bude naživu, také nezažiji. Mohu proto docela dobře tvrdit, že toto vše je v podstatném smyslu nepředstavitelné. V žádném z těchto případů si ale nepředstavuji svou smrt. Co je to ale – má smrt?

Budeme-li hledat definici u Sartra, najdeme jich hned celou řadu. Vybírám proto ty nejcharakterističtější: „kdykoliv možné znicotnění mých možností“[146] a „neurčitá možnost již dále neuskutečňovat [svou] přítomnost na světě“[147], „vnější mez a mezní fakt

[146] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 621.
[147] Tamtéž, s. 624.

mé subjektivity“[148] a „absolutní vnějšek v nitru [mé subjektivity]“[149], „proměna [mého] bytí v osud“[150] či „proměna [mého] lidství v prostou netečnou díru“[151] a konečně „budoucí kořist druhých“[152] či „triumf druhého nade mnou“[153]. Za těmito expresivními obraty a těžkotonážními filosofickými pojmy, jejichž smysl jsem vyložil výše, nicméně prosvítá několik základních výrazů, které francouzština používá, když o smrti mluví: „cessation“, „rupture“, l’interruption“ a „l’ârret“ (de la vie de quelqu’un*e) nebo „départ“ či „disparation“ (de quelqu’un*e du monde); náhlé a trvalé utnutí, přetržení, přerušení a zastavení něčího života v přímém kontrastu vůči dokonání a završení nějaké činnosti nebo odchod či zmizení někoho ze světa. Na první pohled se zdá, že první skupina pojmenovává, jak se ke své smrti vztahuji já sám (tedy jako k nevratnému přetržení svých projektů a očekávání), zatímco druhá, jak se k mé smrti vztahují druzí, příp. jak já se vztahuji ke smrti jejich. Při své četbě Sartra jsem však ukázal, že vztah, jaký k mé smrti zaujímají druzí, se nevyhnutelně promítá do vztahu, který k ní chovám já sám, a že naopak můj vztah k vlastní smrti se nevyhnutelně promítá do mého vztahu ke smrti druhých. Má smrt je nevratným utnutím a zastavením všech mých projektů a očekávání a zároveň mým odchodem ze světa, který nechávám za sebou; smrt druhého je zmizením druhého ze světa a zároveň nenapravitelným přetržením a přerušením všech jeho snah a nadějí, které tu po jeho zmizení zůstávají nenaplněny. Zůstaneme-li u vlastní smrti, najdeme jeden pojem, který by tyto různé významy sjednotil? Jistě. Má smrt je konec mého života na tomto světě. Tento pojem ovšem u Sartra nenajdeme, protože obrat „la fin de la vie“ ve francouzštině neoznačuje smrt, nýbrž terminální fázi života. Mohu si nyní konec svého života představit? Nikoliv. Důvod toho však nespočívá v tom, že bych postrádal potřebnou zkušenost, o kterou bych své představy opřel, nýbrž v tom, že na mém konci samém není vůbec nic, co bych si představovat mohl. Mohu se pokusit – a také se o to občas, jako každý, pokouším – představit si příčiny svého konce, kdy a kde k němu dojde, co mu bude předcházet, co jej bude doprovázet a co po něm bude následovat; mohu se pokusit si představit, řečeno s Jaspersem, „průvodní jevy“ svého konce. Nikdy si ale nemohu představit, řečeno se Sartrem, „infinitezimální okamžik“[154] tohoto konce samotný. Co bych si na něm také chtěl představovat? Avšak, na konec svého

[148] Tamtéž, s. 632.
[149] Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II*, s. 320-321.
[150] Sartre, *L’Être et le Néant*, s. 630.
[151] Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II*, s. 325.
[152] Sartre, *L’Être et le Néant*, s. 628.
[153] Tamtéž, s. 629.
[154] Tamtéž, s. 158.

života na tomto světě mohu myslet – a také na něj občas, jako každý, myslím. Pokud na svůj konec – čas od času – myslím, pak jej také chápu. Kdybych naopak nechápal, co je to můj konec na tomto světě, nemohl bych ani chápat a následně si představovat žádný z jeho průvodních jevů. Vidíme nyní, že rozšířená teze, podle které pro nás vlastní smrt zůstává nepochopitelná, protože ji vůbec nejsme schopni myslet, je výsledkem dvojího zmatení pojmů: smrt sama je zaměněna za jevy, které ji nutně provázejí, a zároveň je opomenut podstatný rozdíl, se kterým filosofie pracuje již od antiky, mezi představou, kterou si o nějaké věci utváříme svou obrazotvorností, a pojmovým uchopením této věci na základě myšlení.

Všechny tyto úvahy jsou však především logického rázu a slouží k vyjasnění pojmů a jejich vztahů. Filosofická pointa toho, co chci říct, spočívá v něčem jiném. Netvrdím pouze, že smrt myslet mohu, nýbrž také, že smrt mohu jen a pouze myslet. Svůj konec nemohu zažít, protože můj život ukončuje. Má smrt je proto nepřístupná mému vnímání. Svůj konec si nemohu představit, protože na něm není zhola nic, co bych si představovat mohl. Má smrt je proto nepřístupná mé obrazotvornosti. Nemohu-li být vlastnímu konci přítomen tím, že bych jej vnímal, a ani si jej nemohu zpřítomnit tím, že bych si jej představil, neznamená to ovšem ještě, že bych nemohl cítit, že na mě v budoucnosti čeká, nebo že bych k němu sám od sebe nemohl být puzen. Jistě, mohu cítit, že stárnu, mohu cítit puzení zbavit se pnutí, které s sebou živou přináší, nebo mě může naplnit úzkost z toho, že tento život marním. Kdy se však z pocitu postupného ubývání sil stane pocit stárnutí? Kdy se z touhy ulevit tlaku života stane pud smrti? Kdy se z pocitu marnosti stane úzkost z promarněného života? V tom samém okamžiku, kdy tyto pocity probudí myšlenku na smrt.

Ba co více, i smrt druhého jsem schopen na světě zažít jen proto, že ji jsem schopen myslet. Smrt druhého je stejně jako má vlastní nepřístupná mému vnímání i mé obrazotvornosti. Vše, co mohu při umírání druhého vnímat, a vše, co si na něm dokážu představit, jsou jen průvodní jevy smrti druhého. „Ani smrt druhého ve vlastním smyslu „nezakoušíme““, četli jsme u Jasperse. Smrt druhého se mi odhaluje díky tomu, že chápu, že život druhého na tomto světě již skončil, a díky tomu, že se mi tato myšlenka zarývá do paměti, ve které, pokud se jedná o drahou osobu, zůstane vryta, dokud mi má paměť bude sloužit. Smrt druhého se mi odhaluje také díky tomu, že chápu, že život druhého na tomto světě kdykoliv skončit může a že jednou také skončí, a díky tomu, že tato myšlenka proniká do mých očekávání a plánů a naplňuje mě, pokud se jedná o drahou osobu,

obavami a starostmi. Bytosti, které nemyslí, proto smrt neznají. Tím pochopitelně nechci říct, že by neumírali, ani že by při umírání nemohli trpět, nýbrž pouze to, že umírají, aniž by věděli, co to smrt je.

A nakonec, protože svou smrt nemohu přežít ani se jí donekonečna vyhýbat, stejně jako nedokážu zpět k životu přivést druhé ani donekonečna příchodu jejich smrti bránit, přesahuje smrt všechny možnosti mé vůle. Nejenže se odhaluje – sama o sobě – pouze mému myšlení, ale také pouze svým myšlením ji mohu sám čelit.

*

To však není celá pointa mého tvrzení. Tvrdím totiž, že na smrt mohu pouze myslet – a že to přitom není idea: ani v platónském slova smyslu, ani v humovském, ani v tom kantovském.

Má smrt není jedním z ideálních jsoucen, která jsou přístupná pouze mému myšlení, protože se nacházejí – v protikladu k věcem a událostem, které mohu smyslově vnímat – mimo prostor a čas. Má smrt rovněž leží zcela za hranicemi mého vnímání, ale zároveň k ní dojde na zcela určitém místě tohoto světa, který obývám s druhými, a přijde ve zcela určitý okamžik času, který na tomto světě s druhými trávím. Místo mé smrti proto již nebude místem, ze kterého tento svět vnímám, a to přesto, že na něm zůstane mé tělo. Okamžik mé smrti již nebude okamžikem, který na tomto světě prožiji, a to přesto, že čas tohoto světa bude plynout dál. Zároveň je má smrt okamžikem, který od základu utváří způsob, jakým prožívám čas sám – a to právě protože ji jsem schopen myslet. Myslím-li na konec svého života na tomto světě, pak ve svých myšlenkách objímám čas svého života a přitom jej zasazuji do času světa, který času mého života předchází a bude plynout i poté, až můj čas pomine.

Smrt, na kterou myslím, také není vybledlým otiskem bezprostřední imprese ani obecnou ideou, která žádným určitým impresím neodpovídá. Protože smrt není přístupná mému vnímání, není v první řadě nic takového jako imprese smrti, ať již mé vlastní, anebo druhého. Myšlenka na smrt, kterou chovám ve své mysli, ale zároveň není neurčitou myšlenkou na smrt obecně. Není totiž ani nic takového jako smrt obecně, protože smrt je vždy koncem života určitého jednotlivce. *Den Tod überhaupt gibt es*

nicht.[155] Smrt, na kterou myslím, je proto buď má vlastní smrt, anebo smrt druhé určité osoby či určitých osob. Myšlenka na mou vlastní smrt přitom v sobě myšlenku na smrt druhých vždy implicitně zahrnuje, stejně jako myšlenka na smrt druhého v sobě zahrnuje myšlenku na mou smrt vlastní, a jedna může druhou kdykoliv probudit. Fakt, že smrt se týká každého zvlášť a zároveň každého bez výjimky je také tím, co myšlence na smrt dává její zvláštní obecnost nebo – chceme-li – její diskurzivitu.

Smrt konečně není pouhá idea, kterou by si má mysl sice nutně utvářela a které by přesto v mé smyslové zkušenosti neodpovídalo nic reálného. Smrt – má vlastní i ta druhého – leží za hranicemi mé smyslové zkušenosti a přitom je to zcela reálná „věc". Je naopak spíše těžké najít druhou takovou „věc", jejíž reality by byla tak výmluvná a neotřesitelná. Co je totiž reálnějšího než smrt drahé osoby, která otřese celým mým životem a kterou zároveň nemohu nijak odestát? Co je reálnějšího než má vlastní smrt, která mě připravuje o mou životní realitu samu a které se zároveň nemohu nijak vyhnout? Zkušenost reality smrti, která leží mimo dosah mých smyslů, mohu přitom učinit jenom díky tomu, že myslím a tudíž chápu, co to smrt je. Smrt je jedinečná realita, kterou uchopuji pouze svým myšlením. A mému myšlení se neodhaluje prostřednictvím představ, nýbrž – sama o sobě.

To je takové hezké filosofické cvičení, můžeme si nyní říct a položit si otázku: Proč bychom ale vůbec měli na smrt myslet? Proč bychom raději neměli přemýšlet o životě, dokud sami ještě naživu jsme? A když už na smrt myslet máme, proč ne raději na její příčiny, na její důsledky a na podmínky, za kterých umíráme – na věci, které můžeme ovlivňovat svým jednáním? Odlišíme-li smrt od jejích průvodních jevů, nezískáme v přísně definovaném pojmu smrti samé pojem zcela abstraktní, tzn. úplně prázdný? Není takový pojem nejen v praxi k ničemu, nýbrž také bez jakéhokoliv dalšího teoretického užití? A je-li takový pojem smrti jalový pro teorii, jaké pak může vrhnout světlo na etický a politický rozměr otázky smrti? Nezavíráme před ním oči již tím, když tvrdíme, že na smrt můžeme jen a pouze myslet?

Tyto otázky se všechny zdají být naléhavé a závažné – avšak možná se takové jen zdají být. Stejně jako se mnohým zdálo, že smrt nelze myslet. Vezměme si první z nich, v níž jsou všechny ostatní tak či onak již obsaženy. Proč bychom vlastně měli na smrt

[155] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA* 20 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979), s. 433.

vůbec myslet? Tato otázka se tiše opírá o představu, že si smrt z bezpočtu předmětů, které se naší mysli nabízejí, zvolíme jako předmět, kterým se chceme ve svých myšlenkách zaobírat. Není vůbec jisté, zda volba libovolného předmětu, o kterém přemýšlíme, zcela závisí na naší libovůli. Jisté ovšem je, že smrt to není. O smrti nepřemýšlíme jenom proto, že bychom chtěli. O smrti přemýšlíme, protože každý z nás – čas od času – nedokáže na smrt nemyslet. Smrt sama nás – čas od času – nutí k tomu, abychom na ni mysleli. Naše myšlení přitom nedráždí svou nepochopitelností – jako hádanka, kterou nelze rozluštit – , nýbrž tím, jak jej proniká svou jednoznačností. Otázkou proto není, zda smrt vůbec můžeme myslet, ani proč bychom na ni vůbec myslet měli, nýbrž na co to vlastně myslíme, když myslíme na smrt.

Omezím se znovu na svou vlastní smrt. Na co myslím, když myslím na vlastní smrt? – Myslím na to, že můj život na tomto světě může každým okamžikem skončit a v jeden okamžik také nevyhnutelně skončí. Avšak to je pouze obecná forma myšlenky na vlastní smrt. Na co konkrétně myslím, když myslím na svou smrt? Anebo lépe, na co vše myslet mohu, když na svou smrt myslím? Ve skutečnosti totiž mohu myslet – a také myslím – na celou řadu věcí. Nikdy přitom nemohu myslet na všechny najednou, protože myšlení smrtelné bytosti se ze samé své podstaty odehrává v čase a v řeči. Myšlenku na vlastní smrt mohu naopak různými směry rozvíjet, přičemž ostatní v ní zůstávají více či méně implicitně předznačeny. Mohu ji ovšem také zaplašit a nadto se ještě pokusit se vůči ní do budoucna obrnit argumenty pro nepochopitelnost smrti. V odpovědi na otázku po tom, na co vlastně myslím, když myslím na svou smrt, se proto naposledy vrátím k Sartrovi. Rozloučím se s ním tím, že se blíže podívám na jeho argumenty pro nepochopitelnost smrti a jeden po druhém je vyvrátím. Každý z nich předkládá jiný důvod, kvůli kterému údajně nemohu vlastní smrt myslet. Ukáží-li se tyto důvody vratkými, ukáže se také něco z toho, na co myslet mohu, když na svou smrt myslím. Spolu s tím se možná rovněž ukáže, že nejen otázka, proč bychom vůbec na smrt myslet měli, ale i všechny ostatní, které z ní plynou, jsou otázky zdánlivé.

2. Myslet na smrt

První z argumentů pro nepochopitelnost vlastní smrti Sartre formuluje již během prvních měsíců války ve svých denících. V jeho základu leží teze, že pojem mé smrti odporuje způsobu, jakým si jsem sám sebe vědom v čase. Jedná se vlastně o variaci na Husserlův argument pro nesmrtelnost transcendentálního subjektu, který ovšem Sartre na konci třicátých let neznal. Sartre také nevyvozuje jako dříve Husserl, že čistá subjektivita zůstane smrtí nedotčena, nýbrž pouze, že zánik vědomí je pro vědomí samo „nemyslitelný“[156] a „nepochopitelný“[157]. Oba autoři tvrdí, že každý okamžik mého vědomí transcenduje sebe sama v proudu okamžiků, které plynou z budoucnosti a které se ztrácí v nekonečnu. Okamžik, který mé vědomí plynutí času ukončí, se proto vzpírá apriorní formě mého vědomí, argumentuje se dále. Zatímco však v plynutí času sám sebe neustále prožívám, o své smrti jsem poučen pouze od druhých, pokračuje Sartre zcela v Husserlově duchu a uzavírá „je to transcendence [mého vědomí], co triumfuje“[158]. Jinými slovy, o své budoucí smrti sice vím, ale ta pro mě přesto zůstává nepochopitelná, protože její pojem odporuje způsobu, jakým prožívám sám sebe.

Tato argumentace však kulhá. Je totiž podstatou smrti samé, že ji nemohu prožít tak, jako prožívám okamžiky svého života. „Prožít“ zde přitom znamená „být sám sobě přítomen na světě“, tedy při vnímání světa vnímat sám sebe. Své smrti pochopitelně být přítomen nemohu a nemohu ji proto ani vnímat. Do mého vědomí a do mého života nicméně vstupuje jinak než skrze mé vnímání: skrze mé myšlení a díky tomu, že ji chápu. Myslím-li na svou smrt, pak také chápu, že má smrt je okamžik podstatně jiný než všechny okamžiky, které během svého života prožívám, které jsem již prožil a které ještě mohu prožít. Má smrt se mi tudíž nejeví být nepochopitelná v proudu těchto okamžiků, které se ztrácí v neurčitu, nýbrž naopak tyto okamžiky se mi jeví ve světle myšlenky na mou smrt. Myslím-li na svou smrt, pak chápu, že okamžiky mého života pouze neplynou, nýbrž že můj život v plynutí svých okamžiků pomíjí. Právě tím je ale okamžik, ve kterém na svou smrt myslím, sám do myšlenky na smrt podstatně vtažen – a je myšlen ve své neopakovatelné jedinečnosti. Stává se tak zjevným, že ta nespočívá pouze v tom, že tento

[156] Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, s. 49.
[157] Tamtéž, s. 130.
[158] Tamtéž, s. 128.

okamžik se již nikdy nevrátí v proudu času, nýbrž také v tom, že tento okamžik patří do konečného času mého života: sám sebe transcenduje – použijeme-li Sartrův termín – směrem k mé konečné a zároveň křehké budoucnosti a přitom v sobě nese celou mou osobní a zároveň konečnou minulost. Protože okamžik, ve kterém na svou smrt myslím, je sám v myšlence na smrt podstatně obsažen, tak pokaždé, když na svou smrt myslím, je tato myšlenka – kvalitativně a nikoliv pouze kvantitativně – jiná než naposledy. To neznamená, že by se podstatná struktura myšlenky na vlastní smrt proměňovala pokaždé, když na svou smrt myslím. Znamená to, že patří k podstatě této myšlenky samé, že ve mně spolu s tím, jak stárnu a jak se proměňuje má životní situace, probouzí jiné a nové myšlenky.

Podruhé se teze o nepochopitelnosti vlastní smrti objevuje v samém závěru kapitoly „Má smrt“. V závěrečném, stránku a půl dlouhém odstavci Sartre tvrdí, že smrt je „neuchopitelná a nepochopitelná“[159] mez svobody. Argumentem pro toto tvrzení je celá kapitola. Má smrt se ve světle mých očekávání a projektů jeví jako neuchopitelná a nepochopitelná, protože má očekávání a projekty přetíná ještě předtím, než jsou naplněna a uskutečněny. Neuchopitelnost a nepochopitelnost vlastní smrti spočívá v její nesmyslnosti. Aby tento závěr podtrhl, dodává Sartre o několik řádků níže: „Smrt proto nedokážeme myslet.“[160] Řečeno jinak, to jediné, co na ní myslet dokážeme, je její nesmyslnost. Kapitola „Má smrt“ je pak jedinečnou, téměř dvacetistránkovou ukázkou toho, co vše lze z nesmyslnosti – absurdity – smrti vyvodit.

Nesmyslností smrti se přitom myslí to, že smysl smrti spočívá právě v tom, že svým příchodem všechna má očekávání a projekty o jejich vlastní smysl připravuje. Smysl zde pak znamená účel, za kterým jednám, anebo účelnost prostředku, který k uskutečnění účelu mého jednání vede. Má smrt nejenže k uskutečnění mých účelů nevede, nýbrž svým příchodem mě o ně ještě připravuje. Viděna optikou mého jednání, je proto zcela bezúčelná. Avšak právě to z mé smrti činí věc myšlení, použijeme-li Heideggerův termín. Věcí mého myšlení se však má smrt nestává proto, že by na ně zbyla jako něco, co je v rámci mých projektů k ničemu, nýbrž protože vím, že tváří v tvář smrti mi nezbývá nic jiného než mé myšlení. Vůči své smrti totiž v poslední instanci nezmůžu svým jednáním zhola nic. „Nedokážeme se vůči ní vyzbrojit“, říká Sartre v té samé větě,

[159] Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 632.
[160] Tamtéž.

ve které tvrdí, že „smrt nedokážeme myslet“. To, že se však má smrt jeví být nepochopitelná ve světle projektů, které uskutečňuji svým jednání, ještě neznamená, že je také neuchopitelná pro mé myšlení. Myslím-li na svou smrt, pak totiž – na okamžik – své projekty neuskutečňuji a tudíž – na okamžik – nejednám. Má smrt se mi proto – na okamžik – nejeví ve světle mých projektů, nýbrž naopak mé projekty se mi jeví ve světle mé myšlenky na smrt. Proč a jak? Myslím-li na konec svého života, pak totiž myslím na svůj konečný život sám. Myslím na projekty, které jsem si předsevzal a jejichž uskutečňování naplňuje mé dny, na projekty, které jsem již úspěšně dotáhl do jejich konce, i na ty, o nichž se domnívám, že ještě leží přede mnou. Myslím ale také na ty projekty, které jsem nechal ležet ladem, na ty, v jejichž uskutečnění jsem selhal, a na ty, které mi zůstanou již provždy odepřeny. Přitom však nepřemýšlím – tak jako obvykle – o prostředcích, které by mě mohli úspěšně dovést, anebo bývaly mohli úspěšně dovést k mým cílům, ani o tom, zda cíle, kterých jsem již dosáhl, naplnily má očekávání, a nakonec ani tom, jakým z těch cílů, které ještě leží před mou, dát přednost před jinými. Myslím na to, že volbou a uskutečňováním těch projektů, které jsou projekty mými, na úkor těch, které mi proklouzávají mezi prsty, nakládám s konečným časem svého křehkého života. V neopakovatelně jedinečnému okamžiku, kdy myslím na svou smrt, myslím na neopakovatelnou jedinečnost svého života. Myšlenku na smrt proto mohou provázet diametrálně odlišné pocity. Oproti běžnému úzu vůbec nemusí být chmurná, může se v ní však také ozývat zoufalství hlubší než všechny chmury. Při myšlence na vlastní smrt mě může velice dobře prostupovat radost a vděčnost pramenící z naplněného života stejně jako odhodlání rozvinout své možnosti a naplnit vlastní potenciál. Může mě přepadnout hluboká nostalgie po tom, co se již nikdy nevrátí, stejně jako tíživá melancholie pramenící z toho, že vše jednou nevyhnutelně skončí. Může mě ochromit úzkost z promarněných životních možností stejně jako mě může zachvátit hrůza ze směru, kterým se můj život ubírá, anebo mě může ovládnout zoufalá touha, aby již bylo po všem. Ať je tomu jakkoliv, myšlenka na smrt proniká mou mysl silou pocitů, kterým propůjčuje svůj osten – aby mi připomněly, že jsem stále ještě naživu.

Sartrův třetí argument pro nepochopitelnost vlastní smrti najdeme uprostřed nejdelší úvahy o smrti, kterou Sartre napsal v rámci příprav své nedokončené knihy o etice. Argumentace v *Cahiers pour une morale* bezprostředně navazuje na tu z *Bytí a nicoty*, doplňuje ji a radikalizuje ji. Jejím východiskem je neredukovatelnost dvojí perspektivy, kterou vůči své smrti zaujímám já sám a kterou vůči ní zaujímají druzí. Sartre

píše, že smrt je „fenomén, který má vnějšek a vnitřek (kvůli *druhému*, jenž chápe smrt zvenčí) a který je jako takový nemyslitelný (protože je objektivní a subjektivní zároveň)“[161]. Pro mě je má smrt „mezí [mé] subjektivity“, která je „tematickým smyslem“ všech mých projektů; pro druhé objektivní událostí ve světě, který sdílíme. Pro mě je má smrt ze své podstaty neurčitá, protože ji nikdy nezažiji; pro druhé, kteří ji zažít mohou, ze své podstaty určitelná a také zcela určitá, pokud ji zažijí. Tyto dvě perspektivy ve svém vědomím nikdy nesjednotím, protože očima druhých se na svou vlastní smrt nikdy nepodívám. V nevydaném pojednání *Vérité et existence*, na kterém Sartre pracoval paralelně s knihou o etice, pak stojí: „smrt je fenomén, jenž se mě týká a jehož z principu nejsem svědkem: neznám *pravdu* o své smrti.“[162]

Co zde však znamená pravda o vlastní smrti? Poměrně komplexní vědění o tom, jak a kdy zemřu, jaké budou příčiny mé smrti a jaké její následky, jakým způsobem má smrt zakončí můj život. O všech těchto věcech si mohu vytvořit poměrně určitou představu, ale nikdy ji nebudu moct verifikovat. Přiměřená představa o těchto věcech, která se bude zakládat na opravdovém vědění a nikoliv pouhých domněnkách, zůstává vyhrazena druhým. Tyto představy, ať přiměřené či nikoliv, nicméně nemají za svůj předmět mou smrt, nýbrž pouze její průvodní jevy. Má smrt zůstává, jak jsem ukázal výše, pro mě i pro druhé nepředstavitelná. Nikoliv ovšem proto, že její představu nelze verifikovat, nýbrž proto, že na ní není nic, co by si kdokoliv představovat mohl. Stejně jako si však nemůžeme smrt představovat, tak ji zároveň musíme být schopni myslet. Kdybych nechápal, co je to má smrt, nemohl bych se ani pokusit si představit jevy, které ji budou provázet. Kdyby druhý nechápal, co je to má smrt, nemohl by ji uchopit za jevy, jichž je svědkem, a tyto jevy pochopit jako její projevy. Je-li má smrt pro mě i pro druhého uchopitelná pouze díky našemu myšlení, pak ovšem nemůže být nepřevoditelnost perspektiv, které vůči ní já a druhý zaujímáme, argumentem pro její nemyslitelnost. Naopak tato dvojí perspektiva je v myšlence na smrt sama zahrnuta jako její podstatný moment. Myslím-li na konec svého života na tomto světě, pak myslím také na svět, který okamžikem své smrti opustím. Myslím na to, že tento svět je mým světem jen na krátký čas, jehož délku nadto sám přesně neznám, a na to, že jeho věky poplynou dál i poté, co z něj odejdu, stejně jako plynuly dlouhý čas předtím, než jsem na něj přišel. Nevyhnutelně proto myslím rovněž na to, že zde zemřu mezi druhými – stejně jako jsem se zde mezi

[161] Sartre, *Cahiers pour une morale*, s. 436.
[162] Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989), s. 73.

druhé narodil –, protože tento svět je mým světem jen natolik, nakolik je zároveň světem společným. Na druhé přitom nemyslím až tehdy, když se snažím si z jejich perspektivy představit, co vše může na tomto světě mou smrt provázet. Představovat si z perspektivy druhého průvodní jevy své smrti mohu naopak jen proto, že pokaždé, když na svou smrt myslím, myslím – tak či onak – také na druhé. Myslím na ty, na kterých mi na tomto světě záleží, a na to, že je zde opustím, anebo že oni svou vlastní smrtí ještě dříve opustí mě. Myslím také na ty, na kterých mi záleželo a kteří sami již nejsou – někdy i dlouhá léta – naživu, a na to, že vše, na čem na tomto světě záleželo jim, zde museli zanechat a že nyní záleží na mě, zda aspoň něco málo z toho uchovám po čas života svého. Myslím ale i na ty, kdo přijdou až poté, co se můj čas naplní a jejichž svět již nespatřím, stejně jako na ty, kdo odešli ještě předtím, než se můj čas započal, a jejichž očekávání a traumata jsem zdědil, i když jejich svět již pominul. Myslím-li totiž na vlastní smrt, pak jen ztěží mohu potlačit myšlenku, že i životy druhých mohou každým okamžikem skončit a v jeden okamžik také nevyhnutelně skončí právě tak jako ten můj. Nechci proto sám sebe připravit o čas, který mohu strávit s těmi, kdo jsou mi drazí, stejně jako nechci připravovat druhé o čas, který mi věnují. Stává se mi totiž zjevným, že smrtelnost druhých si žádá dvojího druhu péče. První je péčí o křehkost jejich životů a spočívá v individuálním i institucionalizovaném boji proti všem představitelným a místně i dějinně proměnlivým příčinám, jež mohou druhé o jejich životy připravit. K tomuto druhu péče vyzývá Levinas i někteří přední autoři dneška jako Judith Butler a Frédéric Worms. Smrtelnost druhých si však říká ještě o druhý typ péče, kterému je věnováno výrazně méně pozornosti. Je jím péče o konečný čas života druhých a spočívá v odmítání takového stylu jednání, který druhé o jejich čas připravuje a tím je o jejich životy připravuje ještě zaživa. Druhého o jeho čas připravuji pokaždé, když s časem, který mi druhý věnuje, nakládám pouze za účelem naplňování vlastních životních cílů a projektů a neberu přitom ohled na to, zda je tento čas účelně, tzn. smysluplně, stráven také vzhledem k cílům a projektům, do kterých svůj život vkládá druhý. Přemýšlím-li o smrtelnosti druhých, stává se mi zjevnou zvrácenost takového jednání. Nechci se proto podílet na praktikách, které se na něm zakládají, a chci naopak vzdorovat institucionalizaci těchto praktik.

Čtvrtým a posledním argumentem pro nepochopitelnost vlastní smrti, který Sartre zformuloval, vrcholí krátká kapitolka o smrti z druhého a nedokončeného dílu *Critique de la Raison dialectique*. Sartre nejprve zopakuje dobře známou argumentaci z *Bytí a*

nicoty: smrt je „nestravitelná“[163] a „fundamentálně uniká pochopení“[164], protože je nesmyslná, nahodilá a nepředvídatelná. V posledních dvou odstavcích však přichází s novým argumentem, který je elegantnější a přesvědčivější než všechny předchozí. Témuž argumentu, který Sartre rozvine na několika málo řádcích textu, který nakonec neuveřejní, věnuje o pár let později Jankélévitch knihu o čtyři sta padesáti stranách. Tento argument je svou jednoduchostí odzbrojující: Smrt je nepochopitelná, protože na ní není nic co chápat. Sartre píše: „O smrti *nic* nevíme, nikoliv však v tom smyslu, že by na ní bylo něco, co bychom vědět mohli (okrajem biologických poznatků, které ji umožňují definovat), nýbrž právě protože *ničím není* neboli že je proměnou lidství člověka […] v prostou netečnou díru.“[165] Vůči svým současníkům Marcelovi a Levinasovi zdůrazňuje Sartre, že nepochopitelnost ze smrti nečiní žádné tajemství. Smrt v sobě neskrývá něco, co by leželo za hranicemi naší chápavosti, nýbrž je nepochopitelná, protože v sobě neskrývá vůbec nic. „*Nechápeme* ji, nikoliv však proto, že by byla tajemstvím, které přesahuje lidský rozum, nýbrž prostě proto, že vnější faktory z ní činí určitý případ racionální možnosti (v pozitivistickém smyslu), která je ale nepochopitelná, jako by zde pochopení bylo jednou provždy nemožné.“[166] Následně Sartre uzavírá tezí, která je radikálnější než cokoliv, co o smrti napsal v *Bytí a nicotě*: „Tato zkušenost je děsivá, protože je to zkušenost nicoty o sobě, která nám otevírá okno do bytí o sobě.“[167] V *Bytí a nicotě* Sartre popsal zkušenost smrti jako zkušenost druhého se znicotněním mé subjektivity a jako mou zkušenost se znicotněním subjektivity druhého. Je to zkušenost, kterou činíme na základě „prosté netečné díry“, která ve světě zbyde po mrtvém. Tato zkušenost je však zároveň zkušeností možného a dříve či později nevyhnutelného znicotnění lidské subjektivity jako takové a všeho, co k ní patří: nicoty lidského světa a lidských dějin, která zjevuje, že vesmír, ve kterém se nacházíme, je na lidské existenci nezávislý a vůči ní lhostejný.

Síla Sartrova argumentu spočívá v tom, že zkušenost smrti, která je zároveň zkušeností její nepochopitelnosti, je sama zkušeností myšlení. Nemožnost smrt myslet zde není, jako ve starších textech, zaměněna za nemožnost smrt vnímat, za nemožnost

[163] Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II*, s. 323.
[164] Tamtéž, s. 324.
[165] Tamtéž, s. 325.
[166] Tamtéž.
[167] Tamtéž. Toto místo je podle mého mínění Sartrovou variací na slavnou Heideggerovu formulaci z přednášky *Věc*: “Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins” (Martin Heidegger, “Das Ding”, in: *Vorträge und Aufsätze, GA* 7 (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000), s. 180). Tento postřeh ale není příliš významný, protože smysl obou výroků je diametrálně odlišný.

začlenit ji do vlastního jednání, ani za nemožnost si ji představit. Na smrti není nic, co bychom mohli vnímat, nic, co bychom si mohli představit, a svým jednáním vůči ní nic nezmůžeme. Sartre to říká jednoznačně: smrt je „nepřekonatelná“[168] a „nadto nám neposkytuje žádné názorné poznání“[169]. Zkušenost se smrtí činí pouze myšlení a přitom nahlíží, že na smrti není nic, o čem by přemýšlet mohlo. Smrt je „racionální možností, která je ale nepochopitelná“. Čím tedy je, aby se myšlení mohla odhalit jako „nicota o sobě“, která nemá myšlení co nabídnout? I to říká Sartre poměrně jasně: Smrt je definována na základě „biologických poznatků“. Je to tedy nezvratný konec života. Tuto biologickou definici Sartre ještě doplňuje o literární metaforu, která je zároveň jejím filosofickým výkladem. V zúžení na lidskou smrt je smrt „přeměnou lidství člověka na prostou netečnou díru“. To znamená, že konec lidského života, stejně jako konec života každé jiné živé bytosti, je podstatně spjat se světem, ve kterém k němu dochází a ve kterém také zasahuje do životů druhých. Smrt je zde pro Sartra koncem života na tomto světě. Tak jsem ji definoval i já. Sartre nyní argumentuje, že jakmile myšlení k pojmu smrti dospěje, je s ní také hotovo. Avšak je tomu tak?

Položme si nejprve otázku, jak myšlení vlastně k pojmu smrti dospívá. Sartre sám klade v tomto pozdním textu, rovněž na rozdíl od textů starších, velký důraz na termín zkušenost. O tom, jak Sartre tuto zkušenost chápe, příznačně nejvíce prozrazuje text, který sám dává do závorek. Zkušenost, kterou myšlení se smrt činí, je zkušenost „v pozitivistickém smyslu“ a zakládá se, jak jsem již jednou zdůraznil, na „biologických poznatcích“. Je ovšem otázkou, zda k pojmu smrti dospíváme až tím, že zobecníme empirické poznatky, které máme o jejích fyziologických příčinách a následcích, anebo je tomu spíše tak, že fyziologické příčiny a následky smrti zkoumáme právě proto, že již víme, co to smrt je, tzn. že již máme její pojem. To druhé, pochopitelně. Jak tedy pojem smrti vlastně získáváme. Na konci minulé kapitoly jsem ukázal, že si jej osvojujeme spolu s řečí, kterou se v dětství učíme, a spolu s výkladem světa, který je v ní uložen. Se smrtí se seznamujeme díky tradici, do které jsme se narodili. Znát pojem nějaké věci nicméně ještě neznamená tuto věc doopravdy chápat. Kdy však pochopím, co je to smrt? V ten okamžik, když si uvědomím, že se týká také mě samého, těch, co mám rád, těch, co utváří můj svět. Smrt je totiž koncem mého života na tomto světě, Tvého života, jejího či jeho.

[168] Tamtéž, s. 323.
[169] Tamtéž, s. 325.

Získali jsme ale tímto zpřesněním definice smrti vůbec něco pro otázku její pochopitelnosti? Ve skutečnosti vše.

Celý vtip Sartrova argumentu spočívá v tom, že smrt je přístupná pouze myšlení, protože je čistou negací, a zároveň právě protože je čistou negací, nenabízí myšlení nic pozitivního, co by na ní mohlo chápat. Tato argumentace je však přesvědčivá jen potud, dokud uvažujeme o smrti obecně. To také činí Sartre v *Critique de la Raison dialectique*, kde o smrtelnosti uvažuje, v návaznosti na Hobbese a na Hegela, jako o podmínce dějin. Nepíše již o své či mé smrti jako v *Bytí a nicotě*, ani o smrti druhého, o které ve svých filosofických textech nikdy moc nepsal, nýbrž o smrti tzv. dějinného aktéra. Avšak není žádná smrt dějinného aktéra vůbec. Není žádná smrt obecně, která by se uskutečňovala v jednotlivých úmrtích jako se druh uskutečňuje v jednotlivinách. Smrt je, ze samé své podstaty, pokaždé jedinečná, protože pokaždé ukončuje jedinečný život. Již u Sartrova oblíbence Hegela se můžeme dočíst, že akt negace za sebou nikdy nenechává „prázdnou nicotu", nýbrž „nicotu toho, čeho je tato nicota sama výsledkem"[170]. Výsledkem negace, kterou představuje smrt, tudíž není pouhé „zmizení člověka[171]", které nám dává zahlédnout kdykoliv možné a dříve či později nevyhnutelné zmizení lidského druhu jako takového, nýbrž konec jedinečného života, který se již nikdy nebude opakovat. Neopakovatelná jedinečnost života je proto ve smrti, která tento život ukončuje, sama podstatně obsažena. Čistou negací bez jakéhokoliv obsahu se oproti tomu smrt stává až poté, když od této jedinečnosti odhlédneme. Je to smrt, která nám tane na mysli nad rozevřenými útrobami anonymní mrtvoly na pitevním stole, nebo smrt nahlížená *sub specie historiae*, která se sice „dotýká všeho"[172] – jak píše Sartre –, ale také ničeho a nikoho zvlášť. Smrt, která se týká mě osobně, ovšem není taková smrt. Je to má smrt, Tvá smrt, její či jeho smrt. Smrt, která se mě – tím či oním způsobem – týká a rozechvívá mě, je však také ta, na kterou musím myslet. Tato smrt se mým myšlenkám přitom nevzpírá, nýbrž otevírá se jim a předkládá jim svůj vlastní obsah: vše to, co ukončuje, a vše to, o co mě připravuje. Je-li to má smrt, na kterou myslím, pak mé myšlenky pronikají mým vlastním životem, který se již nikdy na tomto světě nebude opakovat; tímto světem, který je světem mým jen po krátký čas; tímto časem, který se již nikdy nevrátí; druhými životy, které se na tomto světě a v tomto čase protínají s tím mým; i křehkostí vztahů, které mě

[170] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 2006), s. 67.
[171] Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome II*, s. 323.
[172] Tamtéž, s. 325.

s těmito životy pojí. Na všechny tyto věci mohu myslet, když myslím na svou smrt. Nicméně, nemyslím na ně jen a pouze proto, abych posoudil jejich stav a vyvodil z něj důsledky pro své jednání v čase, který ještě mám. (I když to činím pochopitelně také.) Má smrt mě totiž nutí přemýšlet právě proto, že svým jednáním jsem vůči ní bezmocný, a přitom mě nutí myslet právě na ty věci, které ukončuje a o které mě připravuje. Nutí mě tak přemýšlet o tom, co jsou tyto věci vlastně zač: Co je zač tento život, jenž je životem mým? Co to vlastně znamená být naživu? Co to vůbec znamená být – a nebýt? Kdo jsem já sám, kdo přemýšlí o těchto věcech? Kdo jsou druzí a co vše pro mě znamenají? Co je zač tento svět, jenž je světem naším? Co je to čas, jenž na tomto světě – každý zvlášť a přitom společně – trávíme a jenž zároveň sám stravuje naše životy? Co jsou to dějiny, jež na nás nakládají tíhu světů, které již minuly, a zároveň nás činí zodpovědnými za svět těch, které nikdy nepoznáme? Co to znamená, že si přemýšlením o těchto věcech musím lámat hlavu? Co to vůbec znamená myslet? Co je to řeč, jež mi myslet umožňuje – a co je to smrt, jež mě myslet nutí? Všechny tyto otázky – a spoustu dalších – ve mně myšlenka na smrt vyvolává. Jsou to otázky, kterým říkáme filosofické, a to nikoliv proto, že bychom pro ně neměli lepší – přesnější – termín. Nelze je totiž, ze samé podstaty věci, jednou provždy vyřešit, žádný poznatek na ně nedá konečnou odpověď a žádná akce je s konečnou platností nerozhodne; lze o nich – právě tak jako o smrti – pouze přemýšlet. O těchto otázkách zároveň nelze – právě tak jako o smrti – nepřemýšlet, protože se tak či onak týkají všech a každého zvlášť. Vynořují se pochopitelně jen v průběhu času a v průběhu čase také znovu zapadají, vynořují se jen někde na světě, jen před někým a jen někdy – a přesto se vynořují v té či oné podobě zase a znovu v hlavách bytostí, které myslí. Myšlenka na smrt pak těmto otázkám otevírá mysl, protože je sama v sobě implicitně obsahuje. Zároveň činí tyto otázky nevyhnutelnými, protože smrt sama je nevyhnutelná a přitom nepředvídatelná, takže na ni nelze – alespoň čas od času – nemyslet. Říká se, že vědomí vlastní smrtelnosti je počátkem filosofie a na doklad tohoto tvrzení se citují nejstarší literární památky. Stejně ale jako je toto tvrzení rozšířené a staré, je také vágní. Nevyhnutelnost, se kterou je smrtelná bytost, která je schopna myslet, postavena před otázky zvláštního typu – které můžeme přesně definovat a kterým říkáme filosofické – spočívá v samotné podstatě vztahu mezi smrtí a myšlením. Tento vztah uchopit a přesně – i když pouze ve zkratce – popsat jsem se pokusil na těchto stránkách. Nevyplývá z nich ani, že filosofie musí pokaždé přemýšlením o smrti začínat, ani že by jím měla pokaždé končit. A přesto se v každém filosofickém tázání myšlenka na smrt

skrývá, protože každá opravdová filosofická otázka je, koneckonců, otázkou života a smrti.

„My neumíráme, to svět odumírá nám.“

Edvard Munch, *The Tree of Knowledge of Good and Evil*

Bibliografie

Birault, Henri. „Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre“. In: Collectifs, *Autour de Jean-Paul Sartre: Littérature et philosophie*, s. 183-215. Gallimard, 1981.

Butler, Judith - Worms, Frédéric. *Le vivable et l'invivable*. Paris: PUF, 2021.

Crépon, Marc. „Mourir pour?“ *Studia Phaenomenologica* no. VIII (2008), s. 109-119.

Crépon, Marc. *Vivre avec – La pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Hermann, 2008.

Dastur, Françoise. *Comment affronter la mort ?* Paris: Bayard, 2005.

Dastur, Françoise. *Comment vivre avec la mort ?* Saint-Sébastien-sur-Loire: Pleins Feux, 1998.

Dastur, Françoise – Poizat, Jean-Claude. „Entretien avec Françoise Dastur“. *Le Philosophoire: Laboratoire de philosophie* 45 (2016/1), s. 9-30.

Dastur, Françoise. *La mort: Essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

Díogenés Laertios. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil Antonín Kolář. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

Dodd, James. „Death and Time in Husserl's C-Manuscripts“. In: Dieter Lohmar – Ichiro Yamaguchi (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, s. 51-70. Springer, 2010.

Fell, Joseph. *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.

Fink, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Husserliana Dokumente*. Band II/1. Dordrecht: Springer, 1988.

Fraccaroli, Marcello. „Esquisse d'une phénoménologie de la mort : Réflexions husserliennes“. *Bulletin d'analyse phénoménologique* vol. IX, no.7 (2013), s. 1-17.

Freud, Sigmund. *„*Zeitgemäßes über Krieg und Tod“. In: *Studienausgabe Bd. 9. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion.* Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2000, s. 33-60.

Gadamer, Hans-Georg. „Der Tod als Frage“. In: *Probleme, Gestalten*. *GW* 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

Gadamer, Hans-Georg. „Die Erfahrung des Todes“. In: *Probleme, Gestalten. GW* 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

Gadamer, Hans-Georg. „Vergänglichkeit“. In: *Hermeneutik im Vollzug. GW* 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

Gadamer, Hans Georg. “Das Sein und das Nichts” In: *Hermeneutik im Rückblick. GW* 10, s. 110-124. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995

Geniusas, Saulius. „On Birth, Death, and Sleep in Husserl’s Late Manuscripts on Time“. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Springer, 2010.

Gérard, Vincent. “« L’ego hors de soi » : sur la naissance, le sommeil et la mort. De l’Anthropologie du point de vue pragmatique aux Textes tardifs sur la constitution du temps.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* vol.VIII, no. 2 (2016), s. 571-595.

Hägglund, Martin. *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov*. Harvard University Press, 2012.

Hägglund, Martin. *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*. New York : Pantheon Books, 2019.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. GA* 29/30. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA* 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA* 20. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze. GA* 7. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin. *Wegmarken. GA* 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

Heinämaa, Sara. „The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality“. *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 19 (2015).

Howells, Christina. *Mortal Subjects: Passions of the Soul in Late Twentieth-Century French Thought.* Cambridge: Polity, 2011.

Howells, Christina. „Sartre and Death: Forgetting the Mortal Body in *Being and Nothingness“*. In: K.J. Morris (ed.), *Sartre on the Body*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana* I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Husserliana* XXXIII. Dordrecht: Springer, 2001.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana* VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

Husserl, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937). Husserliana* XLII. Dordrecht: Springer, 2014.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana* III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana* IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. *Husserliana Materialien* VIII. Dordrecht: Springer, 2006.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana* X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

Jankélévitch, Vladimir. *La mort*. Paris: Flammarion, 1966.

Jankélévitch, Vladimir. *Penser la mort ?* Paris: Liana levi, 2017.

Janouch, Gustav. *Gespräche mit Kafka: Aufzeichnungen und Erinnerungen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1961.

Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer, 1919.

Jolivet, Régis. *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.- P. Sartre*. Éditions de Fontenelle, 1950.

Kauppinen, Jari. „Death as a Limit of Phenomenology – The Notion of Death from Husserl to Derrida“. In: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Origins of Life*. Springer, 2000.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris: Gallimard, 1947.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La monadologie: avec introduction, analyse développée, notes et commentaires par M. Th. Desdouits*. Paris: Delalain, 1884.

Levinas, Emmanuel. *Altérité et transcendence*. Paris: Fata Morgana, 1995.

Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

Levinas, Emmanuel. *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

Louette, Jean-François. „Sartre et la mort : ‚Le mur' et après“. *Études françaises, vol.* 49, no. 2 (2013).

Lysemose, Kasper. “Man should not let death attain the dominion of his thoughts: An Essay on Subjectivity, Self-Preservation and Immortality.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. II, no. 2 (2010), s. 437-456.

Malraux, André. *L'Espoir*. Paris: Gallimard, 1937.

McDonnell, Cyril. „The Significance of Heidegger’s Analysis of Death in His Advancement of Husserl’s Idea of Phenomenology Towards the Question of the Meaning of Being in ‚Being and Time‘“. Y*earbook of the Irish Philosophical Society (2011), s. 85–110.*

Munch, Edvard. *The Tree of Knowledge of Good and Evil*. MM T 2547. fol. 004-A17.

Nancy, Jean-Luc. *Un trop humain virus*. Paris: Bayard, 2020.

Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra. KSA* 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

O'Donohoe, B. P. „Sartre's theories on death, murder and suicide“. *Philosophy Today* vol. 25, no. 4 (1981).

Patočka, Jan. „Studie k pojmu světa“. In: *Fenomenologické spisy III/1. Nitro a svět*. Praha: OIKOYMENH, 2014.

Patočka, Jan. „Platón a Evropa“. In: Jan Patočka – Ivan Chvatík – Pavel Kouba. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách II, Stati z let 1970-1977, nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

Richir, Marc. „Vie et mort en phénoménologie“. *Alter : Revue de phénoménologie* (1994).

Rouger, François. „Le déplacement d'une thématique : Finitude et mortalité chez Heidegger et Sartre.“ *Les Etudes Philosophiques* 3 (2000).

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

Sartre, Jean-Paul. *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1983.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique, Tome II.* Paris: Gallimard, 1985.

Sartre, Jean-Paul. *Huis clos: Pièce en un acte*. Paris: Folio, 2019.

Sartre, Jean-Paul. *L’Être et le Néant: Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Sartre, Jean-Paul. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964.

Sartre, Jean-Paul. *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie philosophique Vrin, 1972.

Sartre, Jean-Paul. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989.

Scheler, Max. „Tod und Fortleben“. In: *Schriften aus dem Nachlaß I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. GW* 10. Bonn: Bouvier, 1957.

Scheler, Max. „Vom Sinn des Leides“. In: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. GW* 6. Bonn: Bouvier, 1963.

Schumacher, Bernard. *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Schumacher, Bernard. „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui“. *Etudes phénoménologiques* 17 (2001), s. 163-195.

Steinbock, Anthony J. *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl*. Rowman & Littlefield International, 2017.

Steinbock, Anthony J. “From Phenomenological Immortality to Natality.” In: Raffoul, François - Nelson, Eric S. *Rethinking Facticity*. SUNY Press, 2008.

Teodorescu, Adriana. „Facing Death: A Sartrean Perspective on the Contemporary Tendency to Over-humanize Death“. In: *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

Thomas, J. Heywood. „Immortality and Humanism.“ *Modern Churchman*, vol. 3 no. 1 (1959), s. 33-40.

Tirvaudey, Robert. „Sartre et la problématique de la mort“. *L' Enseignement philosophique* 1 (2006), s. 29-47.

Vecino, María Celeste. *Phenomenology of death: subjectivity and nature in Husserl's genetic phenomenology.* Leiden: 2021.

Worms, Frédéric. *Le moment du soin.* Paris: PUF, 2021.