

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Filip Hanuš Härtel

Smrt a intersubjektivita
Death and Intersubjectivity

2014

Vedoucí práce: Mgr. Václav Němec, Ph. D.

Za cenné připomínky a potřebné rady k napsání této práce děkuji svému školiteli, Mgr. Václavu Němcovi, Ph. D.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 5. května 2014

Abstrakt

Tématem této práce je vztah smrti a intersubjektivit jako dvou skutečností, které zásadním způsobem utvářejí naši existenci. Východiskem pro zkoumání této problematiky jsou texty Paula Ludwiga Landsberga a Karla Jasperse. To se soustředí na fixování a výklad klíčových pojmů a představ, které jsou v těchto textech obsaženy. Skrze srovnání těchto pojmů, představ a celých filosofických koncepcí nabízí tato práce perspektivu porozumění tématu smrti a intersubjektivit.

Abstract

The topic of this thesis is a relation between two constitutive aspects of our existence: death and intersubjectivity. The way how to research these issues is an interpretation of main concepts and notions contained in these texts. On the basis of the comparison of these concepts, notions and whole philosophical stands offers this thesis a perspective of comprehension to the topic of death and intersubjectivity.

Klíčová slova

Smrt, intersubjektivita, osoba, existence, komunikace, identita, zkušenost, Bůh, transcendence

Keywords

Death, intersubjectivity, person, existence, communication, identity, experience, God, transcendence

Obsah

Úvod	5
1. Paul Ludwig Landsberg	7
1. 1. Osoba	7
1. 2. Zkušenost	11
1. 3. Vědomí smrti a individualizace	13
1. 4. Smrt bližního	15
1. 5. Má smrt	19
1. 6. Naděje	20
1. 7. Překonání smrti	22
1. 7. 1. <i>Smrt a antická filosofie</i>	22
1. 7. 2. <i>Intermezzo: Býčí zápas</i>	24
1. 7. 3. <i>Křesťanská zkušenost smrti</i>	25
1. 8. Intersubjektivita	27
2. Karl Jaspers	29
2. 1. Základní motivy Jaspersovy filosofie	29
2. 2. Pobývání, vědomí, sebevědomí	33
2. 3. Existence	34
2. 4. Transcendence	35
2. 5. Komunikace	37
2. 6. Mezní situace	39
2. 7. Smrt jako mezní situace	42
2. 8. Smrt bližního	43
2. 9. Má smrt	44
2. 10. Úzkost ze smrti a statečnost	46
2. 11. Dvojitá smrt	47
3. Srovnání klíčových témat u obou autorů	50
3. 1. Zkušenost	50
3. 2. Osoba, existence	55
3. 3. Bůh, transcendence	59
3. 4. Má smrt a smrt bližního	61
3. 5. Nesmrtelnost, věčnost, překonání smrti	62
Závěr	65
Seznam literatury	69

Úvod

Skutečnost, že smrt je závažným tématem, asi nemá smyslu příliš zdůrazňovat. Přinejmenším to tušíme. Zároveň je tématem, o němž se těžko hovoří a přemýšlí. Jednak proto, že nám takříkajíc „utíká mezi prsty“; vidíme třeba někoho zemřít, ale co je smrt jako taková, k tomu nám chybí fakta, nějaká jasná opora našich představ a myšlenek. Dalším důvodem je to, že smrt může být příliš bolestným či obávaným tématem pro to, aby se o ní jen tak diskutovalo, dotýkáme se v ní osobních ztrát, odchodu milovaných lidí.

Právě to nás ovšem vede k druhému pojmu v titulu této práce: intersubjektivitě. Na smrti je palčivé především to, co budeme později popisovat jako „smrt někoho pro někoho“. Nejde o to, že prostě někdo zemře, ale že tento zemřelý po sobě zanechává zpřetrhaná pouta, že zemřel někomu jinému, koho zde zanechal. Proto se budeme v této práci věnovat souvislosti smrti a intersubjektivitě.

Východiskem pro porozumění tomuto tématu budou texty dvou filosofů, Paula Ludwiga Landsberga (1901 – 1944) a Karla Jaspersa (1883 – 1969). Pro oba dva patřila otázka smrti k jejich nejdůležitějším filosofickým tématům. A nejen to; oba se museli s otázkou smrti osobně potýkat. Proto si je nejprve stručně představme.

Paula Ludwiga Landsberga můžeme zařadit mezi křesťanské personalistické myslitele. Ostatně jedním z jeho žáků byl Max Scheler, jedna z nejvýznamnějších postav personalismu. Uvidíme, že otázka smrti pro něj nebyla jen samostatným filosofickým tématem, ale přímo stěžejním problémem celé jeho filosofické antropologie. Autora hodného pozornosti z něj činí i jeho angažovanost, která byla nejen tématem několika jeho filosofických prací, ale i žitým postojem akademika či myslitele jako člověka, který nesmí být ve svém úsilí odstřižen od veřejného dění – a to i tváří v tvář hrozbě smrti.¹

Karl Jaspers bývá podle populární Sartrovy klasifikace filosofie existence řazen mezi takzvané teistické existencialisty. Jaspers nepochybně používá terminologickou výzbroj křesťanské filosofie a teologie, pracuje s koncepcemi transcendence či víry, nelze popřít jeho inspirace „špionem v Božích službách“ Kierkegaardem ani na druhou stranu vliv na křesťanskou teologii, zároveň se však projevoval jako kritik různých náboženských forem,

1 Sokol, Jan: „Úvodem“ in: Landsberg, Paul, Ludwig: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 9nn

Landsberg, Paul Ludwig: „Úvahy o osobním angažování“. in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 46-61

Letz, Ján: *Personalistické metafyziky*. Tmavská univerzita v Tmave. Tmava 2006, str. 73

který má mnoha svými postoji blízko ke kritice z řad ateistických myslitelů. V každém případě nevytváří křesťanskou, ale navýsost originální filosofickou koncepci.²

Co se týče nutnosti osobního vyrovnávání se s tématem smrti, žil Landsberg z důvodu své výrazné protinacistické angažovanosti a vzhledem ke svým židovským kořenům z matčiny strany mnoho let v ohrožení života; v třicátých letech emigroval do Španělska, kde přednášel na místních univerzitách, odkud odchází do Francie, kde byl nucen po německé vojenské intervenci skrývat se v Pyrenejích s vidinou neustálé hrozby zatčení, k čemuž opravdu dojde v roce 1943; o rok později umírá v koncentračním táboře. U Karla Jaspere můžeme mluvit o neustálé přítomnosti tématu smrti ze dvou důvodů. Prvním je těžká plicní nemoc, kterou Jaspers trpěl již od svého mládí, kvůli které žil s neustálou přítomností možnosti smrti (ostatně podle diagnózy s ní měl žít jen několik málo let, nakonec díky přísné životosprávě zemřel až ve věku 86 let – a 3 dnů). Druhým byl židovský původ jeho manželky, což ve svém důsledku také znamenalo mnohaleté ohrožení života; Zde je pro změnu zachránil konec války před nařízenou deportací.³

Srovnání těchto dvou myslitelů tak slibuje udělit zajímavou dynamiku našemu tématu. Při prvním přečtení by se mohlo zdát, že, vycházejíce často z velmi podobných filosofických předpokladů, mají k sobě názorově i svými osudy skutečně blízko, při detailnějším pohledu však před námi vyvstanou velmi odlišné závěry, k nimž dospívají. To nám umožní hlouběji proniknout do toho, oč vlastně v jejich pojetích kráčí, jaké představy s sebou jejich koncepce nesou a na jakých předpokladech jsou závislé. Velmi hrubě můžeme zatím mluvit o náboženské a nenáboženské interpretaci, kde obě dvě vycházejí z mnoha podobných předpokladů.

Cílem této práce potom je, abychom získali skrze interpretaci textů těchto dvou autorů perspektivu, která nám umožní tématu smrti a intersubjektivitě hlouběji porozumět – ostatně i jako těm, kterých se toto téma také, chtě nechtě, týká – a která bude hodna další diskuse a dalšího rozvíjení.

2 Ricoeur, Paul: „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“ in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 604n

Wahl, Jean: „Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 430-435

3 Sokol, *Úvodem*, 9nn

Thurnher, Rainer – Röd, Wolfgang – Schmidinger, Heinrich: *Filosofie 19. a 20. století*, III (přel. M. Petříček). Oikúmené. Praha 2009, str. 224n, 228

Debrunner, Gerda: *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*. Peter Lang. Bern 1996, str. 15n

1. Paul Ludwig Landsberg

V Landsbergově filosofickém díle můžeme vymezit tři základní motivy, na nichž jeho úvahy stojí a které jsou zároveň klíčové pro naše téma. Na jejich základě je možné vysvětlovat i další podstatné momenty jeho filosofické koncepce jako vědomí smrti, naděje, vztah k Bohu aj.

Prvním je metodologický důraz na *zkušenost*: Všechno naše vědění pochází podle Landsberga ze zkušenosti. Toto tvrzení představuje jednak jeho základní metodologický předpoklad, jednak nám tato zásada otevírá prostor reflektovat naši vlastní zkušenost a držet se toho, co nás zajímá: Jaký význam má pro nás samotné jako vztahové bytosti smrt, jak ji zakoušíme, jak jí můžeme rozumět. Druhým aspektem je *osoba* (což v případě personalisticky orientované filosofie skutečně velkým překvapením není). Předběžně můžeme říci, že se charakteristika člověka v Landsbergově pojetí nevyčerpává jen jako neutrální, objektivní popis živého tvora. Třetím bodem je *intersubjektivita*, což je fenomén, který sám Landsberg takto nepojmenovává, ale uvidíme, že je v jeho filosofii pevně spojen s dvěma předcházejícími. V jádru Landsbergových analýz zkušenosti smrti je totiž zkušenost smrti milované osoby a vztah k ní, dále potom otázka vztahu člověka k Bohu, jenž je pojímán jako Osoba. Zkušenost smrti je v jeho podání vždy nakonec v nějakém smyslu intersubjektivní záležitostí.

V dalších krocích si tedy přiblížíme, jak Landsberg chápe pojmy osoby a zkušenosti. Na základě těchto interpretací se dostaneme i k dalším důležitým bodům Landsbergových analýz, které jsou obsaženy především v textu *Zkušenost smrti*. Skrze ně se můžeme nakonec propracovat až k otázce intersubjektivní.

1. 1. Osoba

Zatím bylo pouze letmo naznačeno, že Landsberga zajímá člověk chápaný jako osoba. Jak tedy on sám osobu vymezuje? Základním určením osoby je *jedinečný celek individua*; “být osobou“ není jen jednou z vlastností člověka, ale charakteristika jeho bytí jako celku. Negativně formulováno, pokud nebudeme k člověku přistupovat jako k osobě, zachytíme vždy jen nějaký jeho aspekt, nikdy člověka jako celek. Druhým klíčovým vymezením je *neustálá aktivita produkující nějaký smysl*. Jinými slovy, člověk dává svému jednání a svému životu nějaký smysl, zároveň tento život představuje nějaký celek, ne pouze sled událostí,

který má být smysluplně žit. Být osobou tak není pouze lidská danost, ale především požadavek, výzva; později to formuluje tak, že smyslem člověka je jeho sebeuskutečnění, sebenaplnění. Všimněme si proto, že osobou raději popisuje nikoli statickými pojmy („osoba je xy“), ale skrze dynamické charakteristiky, jako stávání se osobou, svým pravým určením: Pro tento proces používá označení *personalizace*.⁴

Jaké motivy hrají vůbec v sebepochopení člověka roli? Můžeme je spolu s Landsbergem rozčlenit do několika skupin. První by byly *emoční*. Jsem v mezilidských a společenských vztazích, v nichž jsou na mě kladeny nároky a výzvy, dostávám před oči vzory chování, sebeporozumění, pochopení světa; tyto vazby mě určují a formují. Mezilidské vztahy jsou plné sympatií, v nichž se lidé navzájem i sami sebe poznávají a jsou na těchto vazbách angažováni, nejsou jen jejich neutrálními pozorovateli. Odraz tohoto motivu můžeme během analýz zkušenosti smrti sledovat průběžně: Ta je ukázkovým případem právě emočních vazeb v širokém slova smyslu, ukázkou naší angažovanosti, nikoli neutrality tváří v tvář smrti.

Další motiv představuje *dějinnost* a *požadavek pravdivosti*. Přínejmenším od osvícenství, říká Landsberg, je ve hře velmi výrazný nárok na racionální uchopení člověka, které pak v 19. století přebírají přírodní vědy. Jako protiváha této snahy uchopit člověka exaktně vystupuje dějinnost, která s sebou přináší prvek nejistoty: Jelikož je člověk dějinně proměnlivý, neexistuje nějaká fixní, celistvá nauka o něm, neexistuje univerzální, ahistorická filosofická antropologie. Požadavek pravdivosti se pak ukazuje jako historická sebekritika uskutečňovaná pojmovým myšlením. Ohled na dějinnost a dějinnou proměnlivost prochází velkou část Landsbergova příspěvku, požadavek pravdivosti můžeme sledovat především v jeho důsledné snaze popisovat smrt na základě zkušenosti (tu, připomínám, považuje za zdroj našeho poznání).

Třetím motivem je „základní existenciální motiv“. Jde o fundamentální lidskou možnost, základní podobu sebeporozumění. Landsberg zde začíná od myšlenky, která nás bude velmi zajímat i nadále: Člověk je jedinou bytostí, která ví o své smrtelnosti, která si je vědoma své konečnosti. Čím více si je člověk své smrtelnosti vědom, tím více si také uvědomuje svou vlastní individualitu – a obráceně; pokud sebe sama nevnímá jako individuum, pak mě ani nebude příliš pálit má smrtelnost z toho důvodu, že ji nebudu

4 Landsberg, Paul Ludwig: „Křesťanské pojetí osoby“ in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad, Praha 1990, str. 110n

Landsberg, Paul Ludwig: „Zkušenost smrti“ in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad, Praha 1990, str. 136n (pozn.: Titulem „Zkušenost smrti“ budu dál označovat Landsbergovu stať, nikoli stejnojmenný výbor z jeho díla).

Letz, *Personalistické metafyziky*, 74

primárně vnímat jako mou smrt ve smyslu jedinečné osoby (k tomu více později u analýzy zkušenosti smrti u tzv. primitivů). Nejvíce to je patrné v okamžiku smrti milované, osoby; tento okamžik je tak těžko snesitelný proto, že nám umírá jedinečná a nenahraditelná osoba. Kromě vědomí individuality tak před člověkem vyvstává otázka, jestli jeho vlastní, jedinečný život vůbec má nějaký smysl, jestli se může se skutečností smrti nějak uspokojivě vyrovnat, nebo zda má smrt „poslední slovo“. Obecně řečeno, otázka smrti vede člověka k otázce po životě.⁵

S tímto rozlišením tří motivů velmi úzce souvisí jiná Landsbergova myšlenka, kterou popisuje jako tzv. *fenomén ústřední rozdílnosti*. Každá osoba je jedinečná. Reálnost tohoto fenoménu se Landsberg snaží předvést skutečně důkladně, zjevně i proto, že v dobovém prostředí nacistického Německa byly před jedincem a jeho jedinečností upřednostňovány jiné ohledy: Kolektiv, národ, jednota, Blut und Boden. Landsberg proto chce vykázat, že i tam, kde shody mezi jednotlivými osobami jsou někdy někdy skutečně velké (připomeňme si třeba nápadně podobné životní osudy jednovaječných dvojčat), nelze popřít, že každý člověk má svůj jedinečný úděl. Již ten fakt, že každý máme svoje tělo, ukazuje, že i jako jednovaječná dvojčata jsme dva různí jedinci, ne pouze jeden. Každý musíme zápasit o smysl ve své vlastní, jedinečné situaci.⁶

Zároveň však počítá s tím, že jedinečnost osoby není plně vědecky vykazatelná, což již bylo zmíněno. Jelikož není osoba takto vykazatelná, může se stát, že k ní někdo bude prostě slepý. Pokud trochu předběhneme výklad, uvidíme, že se nám jedinečnost druhého dává zvláštním způsobem a ve zvláštních situacích, jako je právě smrt milovaného člověka, kdy umírá někdo pro nás nenahraditelný, neopakovatelný, nezachytitelný jako předmět nějakého našeho náhledu.

Fenomén ústřední rozdílnosti je proto pro nás důležitý jak s ohledem na jedinečnost naší existence, tak pro jedinečnost každého vztahu k druhému a významu pro druhou osobu. Vztahy proto nemohou být nikdy uniformní, staví nás do společenství rozličných osob, nikoli do jednolitého kolektivu a souboru mnoha stejných vztahů. Ve svém důsledku pak nejde jen o zachování jedinečnosti každého vztahu, ale o poukázání na to, že každá osoba má také nějaký význam pro jiné osoby, že se osoba jako taková nejzřetelněji ukazuje právě ve vztazích, nikoli v izolaci.⁷

5 Landsberg, Paul Ludwig: *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1934, str. 31nn

6 Landsberg, *Křesťanské pojetí osoby*, 109n

7 Letz, *Personalistické metafyziky*, 75

Tato jedinečnost vztahů se odehrává na dvou rovinách, ve vztahu k osobě a k Osobě, ve vztahu k člověku a ve vztahu k Bohu. Jak již bylo řečeno, první jasně vyvstává právě ve smrti milované osoby, kdy pro nás umírá někdo jedinečný, nenahraditelný. Ostatně sám Landsberg říká, že otázka smrti není jenom jedním z problémů, který se váže na otázky vztahů, intersubjektivitu, nýbrž představuje přímo klíčové téma celé filosofické antropologie, jak on ji chápe.⁸ V druhém případě pak jde o jedinečný způsob, jak se člověk setkává s Bohem. Pro další úvahy bude nezbytné tento motiv sledovat z toho důvodu, že pro Landsberga představuje vztah člověk-Bůh jádro našeho nejvlastnějšího určení, onoho „být osobou“, aktivity, která proniká celým naším životem. Starozákonním obratem vyjádřeno, „být osobou“ v jádru znamená „chodit s Bohem“ v každém okamžiku; jde o přítomnost neustále tvořivé Boží aktivity (kdy je Bůh v duchu biblické tradice chápán jako Stvořitel nikoli ve smyslu Prvního hybatele, ale Boha neustále činného), na níž se podílíme jako stvoření. Stávat se sebou samým znamená vstupovat do vztahu k Osobě, jíž se má člověk stát, k Bohu.⁹

V křesťanství pak Landsberg podle svých slov nachází prožívání a reflexi této „hlubinné aktivity“ daleko spíše, než třeba ve vědeckých analýzách; jde o niternou záležitost, ne o předmět obecné logiky, která by jej dokázala pojednat vyčerpávajícím způsobem.¹⁰

Detailněji se budeme vztahem osoba – Osoba zabývat až při analýze textu *Zkušenost smrti*, nicméně již zde je třeba upozornit na základní problém: Je celkem zřejmé, že chápat pojem osoby u Boha tak, jak jej Landsberg vymezuje u člověka, není přiměřené. Vezměme si přímo základní vymezení osoby jako aktivity pronikající celou bytostí, která usiluje o sebeuskutečnění. Vztáhnutí tohoto vymezení na Boha je myslitelné a najdeme pro ně ve filosofické tradici poměrně výraznou oporu¹¹ a patrně by nám poskytlo velice podnětný materiál, ovšem jednak je pro tuto myšlenku třeba daleko hlubší reflexe náboženské zkušenosti, než by bylo možné na ploše úvodních stránek nabídnout, jednak nic nenasvědčuje

8 Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 31nn

9 Landsberg, *Křesťanské pojetí osoby*, 112n, 115.

Myšlenka „stávat se sebou samým znamená vstupovat do vztahu k Osobě, jíž se má člověk stát, k Bohu“ odpovídá text první kapitoly Genesis, kde je řeč o stvoření člověka jako Božího obrazu. V patristice a východním křesťanství theosis. S tím dodatkem, že z člověka nemá být druhý Bůh, ani se nemá v Bohu rozpustit, ale zachová si svou identitu. V rané patristice a východním křesťanství je tato myšlenka zachycena pojmem theosis (deifikace, zbožštění).

10 Landsberg, *Křesťanské pojetí osoby*, 112nn

11 Mikuláš Kusánský (Deus chápáný nikoli jako actus purus, ale jako posse), Richard Kearney (God, o kterém neplatí „Is“, ale „May Be“, Bůh, který potřebuje člověka tak, jako člověk ke své plnosti potřebuje Boha); celkově tedy Bůh, který není „hotový“, neměnný. Vrátime-li se spolu s těmito autory k biblické tradici, setkáme se s pojetím Boha, který není neměnný, ale jedná, tvoří, dá se s ním zápasit (Jákos u Jaboku), úspěšně dohadovat (Abraham před Sodomou, Mojžíš na Sinaji).

tomu, že by sám Landsberg chtěl s takovou myšlenkou pracovat. Ten naopak jasně mluví o tom, že personální kategorie mohou být na Boha vztaženy jen analogicky a mohou jen přibližně vyjadřovat to, co o Bohu říci lze a jak můžeme svou zkušenost s ním pojednávat¹² – což nakonec v křesťanské (a přinejmenším i v židovské a islámské) tradici platí o každé řeči o Bohu. Klíčové je to, že jako osoba mohu mít k Bohu – zatím bez bližšího určení – vztah, který nemohu mít k předmětným skutečnostem.

1. 2. Zkušenost

Všechn obsah lidského vědění pochází podle Landsberga ze zkušenosti. Smyslem tohoto tvrzení především je poukázat na jistotu a zakotvení toho, čím se ten který filosof zabývá: 1) Podle Landsberga nejspíš nemáme žádnou jistější filosofickou poučku než tuto výše uvedenou. 2) Jako filosof se mohu odvolat na svou vlastní zkušenost – ba dokonce mám povinnost o ní svědčit! – a právě v tom, jak dobře dokážu interpretovat zkušenost, tkví hodnota mého filosofického úsilí.¹³ 3) Jelikož k člověku podle Landsberga patří převzetí odpovědnosti za svůj jedinečný životní úděl, slouží filosofie právě k tomu, abychom dokázali své zkušenosti dobře rozumět, tedy s ní dobře nakládat, tedy dobře a smysluplně vést svůj vlastní život. Jelikož abychom mohli něco posuzovat, musíme mít adekvátní zkušenost toho kterého problému. Dobrou ukázkou je i otázka smrti; abychom k ní mohli přistupovat, musíme mít také jistou zkušenost smrti; abychom pochopili zvláštnost smrti, musí naše zkušenost také být „patříčně specifická“. Všední zkušenost není absolutní pravdou, dodává Landsberg. K tomu více při četbě *Zkušenosti smrti*.¹⁴

Po tomto úvodním nastínění témat by mohla Landsbergova pozice snadno budít dojem, že jde vlastně o klasický empirismus: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu – Nic není v mysli, co nebylo dříve ve smyslech. Landsberg se proti takovému označení jasně vymezuje. Říká, že zkušenost nelze redukovat jen na smyslovou zkušenost (případně na vnitřní smysl, který s daty získanými smyslovými vjemy dál pracuje, pokud zde připomeneme Locka a na něj navazující autory).

Další nálepka, které se chce Landsberg vyhnout, je subjektivismus. Zkušenost není něčím, co by záviselo čistě na ustrojení subjektu, tedy zakoušejícího, ale je jí vlastní

12 Landsberg, *Křesťanské pojetí osoby*, 113n. Landsberg na těchto místech navíc výslovně zmiňuje negativní teologii, která vypovídá o Bohu to, co není, právě z důvodu nepřiměřenosti jakékoli řeči o něm.

13 Landsberg, Paul, Ludwig: „Život a vnitřní zkušenost“ in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 13

14 Landsberg, Paul Ludwig: „Úvahy o osobním angažování“ in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, passim

intencionalita, odvíjí se od vztahu zakoušející – zakoušené.¹⁵

Aby ujasnil tento problém a dále rozvinul své myšlenky, představuje rozlišení dvou základních forem zkušenosti, *vnější* a *vnitřní*. Toto rozlišení je na poli tématu zkušenosti nejdůležitější. Druhá z těchto forem zkušenosti bude klíčová pro náš další postup. V první řadě je třeba další upozornění: Rozdělení vnější a vnitřní zkušenosti nelze chápat „tělesně“, ve smyslu prostoru; třeba svou ruku mohu jako vnitřní i jako vnější zkušenost, pokud zůstaneme u Landsbergova příkladu. Rozdíl spočívá ve způsobu existence zkušenosti. Tady jde o rozlišení řekněme co do kvality.

Postupné znovuobjevování vnitřní zkušenosti můžeme podle Landsberga vysledovat na půdě moderní evropské filosofie. Začíná u Bergsonovy myšlenky intuitivního poznání života, pokračuje k Husserlovi a odkrytí vědomí, cogito díky redukci jako odhlížení od vnější zkušenosti, u Freuda mluví o psychologii porozumění, zmiňuje Schelera, který propracoval pojetí osoby, která existuje jen ve svých aktech a nelze ji zpředmětnit, nakonec upozorňuje na Heideggera, v jehož díle vidí vypracování fenomenologie pobytu jako nepředmětného bytí, kde je východiskem jediné právě vnitřní zkušenost.

První odlišnost mezi těmito dvěma typy zkušenosti je formulována tak, že vnitřní zkušenost není odvoditelná z vnější zkušenosti, která je zkušeností jednotlivých objektů, jednotlivých obsahů. Není možné chápat ji jen jako modifikaci vnější zkušenosti, jako její „zvnitřnění“. Znamená to, že vnitřní zkušenost je nezpředmětnitelná, není vědecky experimentálně vykazatelná, netýká se jednotlivých obsahů, objektů. Landsberg říká, že obsahem vnitřní zkušenosti je život jako prožitek, kde je životem myšlen faktický celek života, v němž se člověk vždy již nachází. To je důvod, proč Landsberg mluví o tom, že je tato zkušenost celistvá, nikoli dílčí, tj. týkající se jednotlivých zkušenostních faktů. Vnitřní zkušenost je tak zkušeností toho, jak se postupně stáváme lidmi neboli procesu *humanizace* (připomeňme si myšlenkovou figuru „osobou nejsme, nýbrž postupně se jí stáváme“), což ve svém jádru znamená stávat se osobou, personalizaci. Výpověď o obsahu není experimentálně ověřitelná, je „pouze“ přístupná jako přisvojení a pochopení života.¹⁶

Zároveň se nám zde ukazuje další důvod, proč nemůžeme rozlišení vnější – vnitřní zkušenost chápat prostorově: K zkušenosti mého života nepatří pouze mé „já“; jak si budeme

15 Landsberg, *Život a vnitřní zkušenost*, 14n, 26nn

16 Bernhard Härig dokonce chápe vymezení se proti zpředměťujícímu myšlení člověka, které z něj dělá jen věc a soubor funkcí, jako základní charakteristiku personalismu, mezi jehož představitele Landsberg patří. Jako protiváhu tohoto pojetí staví pojetí člověka jako osoby, která je svobodná a která je zodpovědná za společné bytí s jinými lidmi. (Härig, Bernhard: *Personalismus in Philosophie und Theologie*. Erich Wewel Verlag. München und Freiburg in Breisgau 1968, str. 10)

všimát i u analýz zkušenosti smrti, patří k němu i skutečné pochopení druhého.

Na konci této dílčí studie se Landsberg opět obrací k myšlence Boha. Landsberg jej vidí jako možnou hloubku vnitřní zkušenosti a zároveň jako nezbytný zdroj vnitřního poznání (vnější zkušenost nemůže přinést obsah vnitřní zkušenosti a vnitřního poznání, může jí jediné poskytnout materiál k jejímu rozšíření). I zde Landsberg připomíná chápání Boha jako Osoby, Ty. To je ovšem důsledným dovedením předchozího: Osoba mi nikdy není přístupná skrze vnější, nýbrž vždy skrze vnitřní zkušenost.¹⁷

1. 3. Vědomí smrti a individualizace

Po předcházejících analýzách se můžeme obrátit k nejdůležitějšímu pramenu Landsbergových úvah o smrti, totiž k textu *Zkušenost smrti*. Ten začíná nastíněním mimořádného významu otázky smrti. Ta smrti pálí Landsberga jako zásadní otázka lidské existence, jako brána k tomu, co je nejvlastnějším určením lidství: „Co pro nás lidi znamená smrt? To je nevyčerpatelná otázka; jde o samo tajemství člověka, k němuž se touto otázkou z jedné strany přibližujeme. Každý opravdový základní filosofický problém obsahuje všechny ostatní v jednotě tajemství.“¹⁸

Smrt je tedy podle jeho výchozí představ nějak zásadním a specifickým problémem, zároveň je také specificky lidským problémem. Člověk, na rozdíl od zvířete, ví o tom, že musí zemřít.¹⁹ Jak? Ze zkušenosti, která je pro Landsberga jediným zdrojem obsahového vědění, jak již bylo řečeno v úvodních pasážích. Již v prvních úvahách o tématu smrti tak vidíme všudypřítomné první dvě základní témata Landsbergovy filosofie, zkušenost a osobu.

Podíváme-li se však na nastíněné tvrzení, podle něhož víme o nutnosti zemřít díky zkušenosti, z větší blízkosti, stojí před námi otázka: O jakou zkušenost se zde jedná? V hrubých obrysech ji můžeme charakterizovat jako neustálou možnost konce našeho dosavadního života. Víme, že „smrt si pro nás přijde“ a to zcela nevyhnutelně, zároveň ale nevíme, kdy se tak stane; „mors certa, hora incerta“ („smrt je jistá, ne však hodina, kdy přijde“). Landsberg proto o ní mluví jako o neustálé možnosti, jako o „přítomné v nepřítomnosti“.²⁰

17 Landsberg, *Život a vnitřní zkušenost*, 17nn
Letz, *Personalistické metafyziky*, 74

18 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 120

19 Zde toto Landsberg pokládá dál za fakt a nijak jej nezdůvodňuje. Námitky proti tomuto tvrzení jsou nepochybně možné a podle různých známých způsobů chování (např. „smrt steskem“ po smrti partnera známá u vlků) se dá předpokládat, že by byly i úspěšně vedeny. Zde se do tohoto tématu nepouštím, jelikož se naší problematiky netýká a nic nenasvědčuje tomu, že by ji ovlivnilo.

20 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 120nn

V dalším kroku zavádí Landsberg pojem *individualizace*. S odkazem na antropologická (konkrétně Lévy-Brühlova) zkoumání ukazuje, že vědomí smrti, ač je člověku jako takovému vlastní, se zároveň rozvíjí ruku v ruce s tím, nakolik se člověk individualizuje – připomeňme si myšlenku z úvodních výkladů o Landsbergově filosofii: Vědomí sebe sama jako jedinečné osoby a vědomí smrti jsou spolu ruku v ruce. Lévy-Brühl a po něm i Landsberg vychází z popisu společností tzv. primitivů, kde téměř chybí vědomí smrti jako *individuální smrti*; smrt člověka je zde chápána jako smrt jedné součástky celého kolektivu, ne jako smrt nenahraditelného jedince, a to doslova: Společenství „zůstává naživu“ v celistvém původní podobě tím, že svou ztracenou součástku nahradí jinou; místo zemřelého převezme někdo jiný, někdy i včetně jeho jména.

Za diametrálně odlišné považuje Landsberg ty historické situace, kdy se – oproti stabilnímu organismu společenství tzv. primitivů – rozkládá nějaký společenský řád. Jako příklady uvádí konec antiky, renesanci a reformaci. V těchto obdobích, lze sledovat vystoupení výrazných individualit, která souvisejí s tím, že člověk překonává z důvodu destrukce či zásadní transformace společenského řádu ta určení, která jej vymezují v rámci skupiny, a rozvíjí své individuální bytí. Zde s Landsbergem opět sledujeme propojení vědomí sebe sama jako individua a vědomí smrti jako mé individuální smrti. Např. na poli výtvarného umění si můžeme podle něj všimnout i toho, že se v těchto obdobích výrazně dostávala do popředí právě otázka smrti.²¹

Tato tvrzení jsou v zjednodušené podobě platná a přinejmenším pro nás mají význam jako ilustrace Landsbergova myšlení. Pro větší přesnost je nicméně zapotřebí poopravit je. Tvrzení o vycházení do popředí tématu smrti během přelomových dějinných epoch je nepřesné. Dobové dokumenty nám ukazují, že to, co se proměňuje, je především vnímání smrti, nikoli intenzita její přítomnosti v dobovém myšlení a prožívání; navíc můžeme výrazné proměny v tomto vnímání zaznamenat i v jiných obdobích, než jaká uvádí Landsberg.²² Pokud můžeme určit nějaký zásadní zlom ve vnímání intenzity smrti, pak jím bude 19. století, kdy začalo být téma smrti naopak vytěšňováno.²³

Byla řeč o jedinečnosti lidské osoby a o nutnosti individualizace. Mluvili jsme také o personalizaci, stávání se osobou. Obojí – individualizace i personalizace – má, jak jsme viděli,

21 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 124nn

Na tomto místě je zajímavé Peachovo upozornění, že každá kultura nějakým způsobem integruje smrt a pomáhá člověku vyrovnat se se strachem ze smrti. Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 16n.

22 Ariès, Philippe: *Dějiny smrti I* (přel. D. Navrátilová). Argo. Praha 2000

23 Ariès, Philippe: *Dějiny smrti II* (přel. D. Navrátilová). Argo. Praha 2000, 317nn

své důležité místo vedle tématu smrti. Propojení vědomí sebe sama jako jedinečného člověka a jako osoby s vědomím smrti by však nebylo úplné bez intersubjektivní roviny. Jsem-li osobou, jsem jí ve vztahu k jiné osobě. Setkávám-li se se smrtí, pak primárně tak, že vidím někoho jiného umírat (nebo se o tom třeba aspoň doslechnu); zemřít tak znamená, že „někdo zemřel někomu jinému“. Smrt není jen osobní (týkající se mě jakožto osoby), ale také meziosobní záležitostí. Tady tak začíná vyvstávat téma, které v naší práci sledujeme: Smrt a intersubjektivita.

Co se konkrétnějšího Landsbergova postupu týče nijak nemůže překvapit, že po úvodních výkladech o vědomí smrti obrací svou pozornost k smrti bližního. Učínme spolu s ním také tak.

1. 4. Smrt bližního

Smrt bližního je pro mne smrtí milované osoby, říká Landsberg. Co to znamená? Jde o osobu, k níž mám jedinečný vztah, která je pro mě nenahraditelná – právě proto, že je vnímám (byť to tak samozřejmě nemusím explicitně formulovat) jako osobu, jež je jedinečná ex definitione. Co je na této události tak zásadního? Zaprvé, jde o motiv „už nikdy“, o vědomí toho, že se s umírajícím znovu nesetkám. Zadruhé, Landsberg mluví o tom, že s druhým jsme vytvořili společné „my“ (jinde je popisuje jako fenomén „podílení“), jedinečný a nenahraditelný vztah, který se v okamžiku smrti nezvratně rozpadá.

Na tomto místě se také poprvé ve vztahu ke smrti objevuje téma Boha, které je pro Landsberga s otázkou intersubjektivní vždy pevně spjata. Bůh je zcela v duchu křesťanských intencí pojat jako Osoba: Promlouvá ke mně jako k osobě a já se k němu obracím ve víře, tj. v důvěře, vztahu dvou osob. Mluvíme-li o Bohu a o smrti, i zde se řeč odehrává v personálních kategoriích (což je opět záležitost typicky židovská a křesťanská, ne pouze nějaké Landsbergovo specifikum), které nejlépe ilustruje citát „Jen Bůh je věrný, protože jen Bůh neumírá“.²⁴ Otázka smrti je otázka vztahů, intersubjektivní, jakmile se proto na poli křesťansky orientované filosofie dostaneme k problému, zda má smrt v našich vztazích poslední slovo, vyvstává před námi také otázka Boha.

Vraťme se ale ještě zpět k smrti milovaného člověka. Zkušenostním materiálem pro rozvíjení těchto úvah jsou Landsbergovi především pasáže z čtvrté knihy Augustinových *Vyznání*, jejichž vypovídací hodnotu považuje Landsberg za univerzální. Augustin na jejich stránkách popisuje smrt svého blízkého přítele. Píše, jak se s jeho smrtí nesmírně těžce

²⁴ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 131

Srv. Augustin: *Vyznání* (přel. M. Levý, překlad upr. M. Kaláb). Kalich. Praha 2012, str. 103

vyrovnával, jak se mu vše „proměnilo ve smrt“, jak jej omrzela jeho vlastní život i všechny pomíjivé věci, ovládl jej strach ze smrti a jeho dosavadní život ztratil podobu něčeho jistého, stabilního; „stal jsem se sám sobě velikou otázkou“.²⁵ To jsou motivy, na které Landsberg navazuje ve svém vlastním pojetí. Smrt přítele popisuje Augustin jako rozpad „my“, poukazuje na mimořádnou sílu působení smrti a na její význam pro chápání svého vlastního života. Nakonec ukazuje směřování těchto otázek k Bohu; v Landsbergově interpretaci nachází Augustin, tehdy ještě člen manichejského hnutí, klid až ve chvíli své konverze, kdy nalezne Boha (v duchu slavné věty: „Nepokojné jest naše srdce, dokud nespočine v Tobě“), kterého příznačně oslovuje „má naděje“.²⁶

Zásadní je, že se Landsberg snaží – dle své vlastní zásady – budovat své úvahy na základě analýzy zkušenosti. I při četbě *Vyznání* je pro něj východiskem zkušenost smrti druhého člověka a její recepce. Ta v Augustinově případě vede především k hlubšímu uvědomování si své vlastní smrtelnosti. I u Augustina jasně vidíme snahu vyrovnat se s ním, vyrovnat se se samotným tajemstvím smrti, pro které Landsberg razí pojem „metafyzika smrti“.

Pro nás je důležité, že k této metafyzice smrti patří i otázka osoby, jak již bylo uvedeno. V osobní lásce se dotýkáme jedinečnosti druhého, ač ta pro nás zůstává nevyslovitelnou, nicméně nějak na nás působí. Základ tohoto vědomí tkví právě v individualizaci: Když jsme schopni uvědomit si svou vlastní jedinečnost, dokážeme si ji být vědomi i u druhých. Jedinečnost má pro nás zásadní význam v tom, že smrt jedinečné osoby nemůže být smrtí obecně, ale je právě jedinečnou událostí.

Dosavadní tvrzení musíme ovšem opřít o nějakou zkušenost, chceme-li se držet Landsbergovy metodologické zásady. Jak si tedy můžeme takovou zkušenost zpřítomnit? Můžeme se odrazit ještě od něčeho jiného, než od Augustinových svědectví? Landsberg ve svém textu používá pozoruhodný postup „znovuprožívání ve vzpomínce“. Zavádí pro něj terminus technicus „opakování“ a připojuje výzvu čtenáři, „aby jej sledoval nejen rozumově“. Čtenář si tak má „opakovat“, snažil se tuto zkušenost znovu prožít, nakolik to je možné.²⁷

Následující líčení má proto za úkol umožnit nám, abychom znovu prožili a představili si, jak jsme přítomni smrtelnému vyústění nemoci. Tato zkušenost je možná i bez reálné přítomnosti u umírajícího; Landsberg zde uvádí příklad rodičů vojáka, kteří dostanou dopis o smrti svého syna na frontě, nicméně i zde se snaží nějak podržet možnost přítomnosti se

25 Augustin, *Vyznání*, 95nn

26 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 126nn, 139nn

27 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 127

zemřelým, soucítění – u tohoto příkladu nám slouží k ilustraci touha jeho rodičů znát detaily posledních synových okamžiků. I takový příklad nám proto slouží, když se s Landsbergem pokusíme o ono opakování. Možná ilustrativnějším případem takového záměru by byla myšlenka „jednoho vojenského lékaře“, jež Landsberg cituje. Ten říká, že smrt je myšlenkou civilistů; bezprostředně na bojišti voják smrt či hrozbu smrti neprožívá, ale až retrospektivně, ve vzpomínce.²⁸

Po těchto ilustracích se pusťme konkrétně do opakování, jak nám je Landsberg ve svém textu předvádí. Nejdřív ze všeho si všímáme tělesné stránky umírajícího: S jeho organismem se něco děje, vidíme například to, že jej ovládá nějaká nemoc. Spařujeme, že jeho tělo trpí a soucítíme s ním. Zlomovým okamžikem pak je smrt samotná, když vnímáme, že v těle již není přítomná osoba.

Pozoruhodné je, že zde Landsberg mluví o okamžiku ulehčení – ten ale brzy vystřídá pocit a vědomí „už nikdy“, vědomí toho, že jde o nevratnou událost, že jedinečná osoba zde již není a nemůže se do svého těla vrátit a být takto pro mě přítomna. Zajímavé je, že podle Landsberga nás tzv. „vyšší formy víry v přežití“ učí (bohužel bez specifikace toho, jaké konkrétní formy má na mysli), že nejde o zničení osoby, ale o její zmizení, neboli že existuje v nepřítomnosti. Jak uvidíme i dále, otázka překonání tělesné smrti v nějakém smyslu má pro Landsberga klíčový význam. Na takových místech bude mluvit o naději, která je právě nadějí v osobní aktualizaci osoby i „ve smrti“ a která je pro člověka nepostradatelná (k tomu opět více v samostatném oddíle).

Přibližme si ještě myšlenku přítomnosti zemřelé osoby v nepřítomnosti. Vyjádříme-li se nyní s pomocí Landsbergových obrátů, řekneme, že byla-li smrt přítomná v nepřítomnosti (tj. „víme, že smrt přijde, ale nevíme, kdy přijde“), je nyní mrtvý nepřítomný v přítomnosti. Což je důležité i z toho hlediska, že jistotu jeho přežití přímo z bezprostřední zkušenosti jeho smrti nezískáme, to je záležitostí víry. Takovou zkušenost považuje Landsberg za specificky lidskou, neboť předpokládá duchovní personalizaci a lásku k bližnímu. V každém případě se nám ukazuje, že zkušenost smrti je zkušeností něčeho zcela jiného.²⁹

Provázanost témat osoby a tělesnosti tímto nekončí. Dalším motivem v rámci Landsbergova opakování je, že tu smrt rozpoznáváme jako nutnou, v důsledku čehož nás poučuje o nutnosti „zmizení“ duchovní osoby. Z druhé strany se tak biologický život ukazuje jako nutná podmínka „přítomnosti a uskutečnění personálního ducha v celku pozemského člověka“. Je ovšem třeba dodat, že podstatný je pro nás především existenciální aspekt, ne to,

²⁸ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 129nn

²⁹ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 127nn

že biologický organismus spotřebuje všechnu energii, ale že s milovanou osobou už nemohu vstoupit do kontaktu. Zde se opět dostává do hry téma rozpadu „my“:

Je to ono rozpadající se „my“, smrt milované osoby, které nás přivádí ke zkušenosti, že musíme sami zemřít. Vnímáme, že nás obklopuje neznámý, vágní horizont.

Na tomto místě je opět třeba malé upřesnění. Je celkem evidentní, že smrt bychom si uvědomovali i bez smrti bližního. Na této události je ovšem závažné to, že se mne dotýká právě jako osoby, která je pro Landsberga vždy vztahovou bytostí.

Postupme dál ve zkoumání zkušenosti smrti jako intersubjektivní záležitosti. Smrt druhého vnímáme jako „nevěrnost“, jako ztrátu, jako propast – on je mrtev pro mě a já pro něj. Novým motivem je, že s touto zkušeností „nevěrnosti“ koreluje Landsbergovi zkušenost Boží věrnosti; můžeme si připomenout zmíněný motiv Boha, který jediný neumírá, a proto je jediný věrný. Z metodologického hlediska je podstatné – a není to jediné místo, kde Landsberg pracuje s takovým motivem – že jde podle něj o pravdu, která není ze zkušenosti odvoditelná (zde je záležitostí zjevení teologům), zároveň však se zkušeností koresponduje.

Nicméně zde před námi vyvstávají specifické obtíže Landsbergova přístupu. Co se metody týče, snaží se Landsberg důsledně zakládat svá tvrzení na zkušenosti, jak si to sám vytyčil. Nicméně najdeme skutečně takovou zkušenost, která výše uvedeným tvrzením, především zkušenosti Boha jako jediného skutečně věrného, odpovídá? V Landsbergovu textu jí odpovídá analýza zkušenosti smrti u mystiků, především Terezie z Ávily. Tím se nám problém posouvá do jiné roviny: Zkušenost tedy, nakolik svědectví mystiků můžeme považovat za zachycení zkušenosti, máme, ale, jak sám Landsberg říká, jde o zkušenost velice vzácnou.³⁰ Můžeme ji tedy sami pro sebe vzít jako bernou minci? Prozatím nechme otázku otevřenou, k jejímu zodpovězení potřebujeme důkladnější diskusi nad Landsbergovými myšlenkami, vrátíme se k ní v závěrečném ohlédnutí nad naším tématem.

Nyní má pro naše zkoumání zkušenost mystiků ten význam, že pro Landsberga představuje jedinečnou zkušenost „vítězství nad smrtí“, což je téma, k němuž Landsbergův text směřuje. Hozenou rukavicí je i to, že podle něj je specifikem křesťanské víry (ne, že by snad v jiných náboženských tradicích mystická zkušenost neexistovala, ale Landsberg trvá na tom, že má jiné obsahy).

Další tezí Landsbergova fenomenologického popisu zkušenosti smrti je, že pro prožití (ne pouze uvědomění si) smrti druhého je zásadní „aspoň jeden akt lásky“. Problém je, že Landsberg nijak nespecifikuje, co láskou míní. Z předchozího je zřejmé tolik, že jde o nějaký

30 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 156

hlubší vztah k umírajícímu. Jinak by ani nemělo smysl mluvit o rozpadu „my“.

Zajímavým a možná nečekaným motivem je, že podle Landsberga vnímáme, jak naše existence nějakým směrem překračuje svou pozemskou formu; to zakoušíme tehdy, když zakoušíme „kvalitativní nepřítomnost a kvalitativní vzdálenost“ zemřelé milované osoby. Na čem závisí intenzita takové zkušenosti? Opět na stupni naší personalizace a na niternosti našeho vztahu k osobě zemřelého. Co se v této lásce děje? Podle Landsberga v ní můžeme být vyzdviženi právě ze své odloučenosti, můžeme překonat vlastní existenci jako bytí k smrti. Zjevně protiheideggerovská polemika (bytí člověka není bytím k smrti, ale k jejímu překonání) která pokračuje i v následujícím bodu, kde Landsberg říká, že je hluboká v tom smyslu, že proniká mou existencí a netýká se pouze sociálního, neosobního „se“. Vzhledem k dalšímu vedení textu můžeme tuto pasáž chápat jako předznamenání touhy po vztahu, který by překonal i mou vlastní smrt.

Tuto úvahu doplňuje Landsbergovo rozlišení mezi žitou zkušeností a různými psychickými stavy, které ji mohou následovat. Prvním upřesněním je, že tato zkušenost není prožitkem bolesti, ba co víc, v některých okamžicích může být dokonce spojena s radostí. To, čemu jsme vystaveni, totiž není primárně zničení (s čímž by byla bolest spojena), ale otázka, „jakési zneklidnění“; to nakonec může být ještě tíživější, než bolest. To proto, že hledáme společenství se zemřelým, protože cítíme ohrožení své vlastní existence – a právě toto řešení, zdá se, najít nelze, odtud tíže této situace. Z tohoto hlediska pak je také jasné, proč má takovou sílu ve svých různých formách víra v přežití, neboť ta s sebou může nést i víru v opětovné setkání se zemřelým.³¹

Na tomto místě je třeba poznamenat, že podle Landsberga jen výjimečně dochází podle Landsberga k naplnění osobní existence v okamžiku smrti. Jaký je tedy úkol osoby vzhledem ke smrti, když ne dojít naplnění v tomto okamžiku? Duchovní přisvojení nutnosti zemřít – což zároveň neznamená, že by osobní existence byla něčím fatálním. Jde o zvládnutí toho, co je na smrti cizí; smrt není imanentní možností osobní existence vůbec, původně je osobě cizí. Takové osvojení pak může proměnit smrt samotnou a její smysl, smrt se může stát prostředkem vlastního naplnění.

1. 5. Má smrt

Prozatím byla řeč o zkušenosti smrti milovaného člověka. Ta ovšem pro Landsberga není jedinou zkušeností, skrze kterou se k otázce smrti nějak přibližujeme. Máme i vlastní

31 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 133n

analogické zkušenosti. Hluboký spánek, „bezvědomí jistého druhu“, „temné vzpomínání“ na embryonální existenci, zážitky války, nemoci, neštěstí aj. Pozoruhodné je například rozhodnutí o vlastní smrti (Landsberg zde nemluví o sebevraždě – i když to je téma, kterému se na útěku před nacistickým pronásledováním sám věnoval³² – ale o „hrdinském rozhodnutí“), podobně zajímavé, i když těžko uchopitelné a interpretovatelné, je určení vlastní smrti, které vykonali v meditaci někteří světci. Celkově jsou, zdá se, tyto zkušenosti pro Landsberga zajímavé, avšak mají podle něj to zásadní omezení, že v nich zůstáváme u psychologie a fyziologie smrti, ne u toho, čemu říká „metafyzika smrti“ či tajemství smrti, to nejzazší, co nám smrt ukazuje.³³

Může být překvapivé, možná i matoucí, že téma mé vlastní smrti nerozvíjí Landsberg explicitně a systematicky – jako kdyby prošlo textem tak trochu mimochodem mezi pečlivě probíranou smrtí bližního a mezi otázkou po možnosti překonání smrti. Zde zmíněné zkušenosti analogické smrti slouží spíš jako ilustrace a poznámky pod čarou, než jako jednotlivé kroky samostatného výkladu. Přesto však já jako individuum, osoba a má smrt důležitou roli v jeho výkladech hrají. Jsem to já sám, kdo se musí k smrti nějak postavit, kdo si položí otázku, jestli má nade mnou smrt poslední slovo. Zároveň však nesmíme chápat smrt milovaného člověka jen jako „spouštěč“ těchto úvah a kroků. Smrt druhého je drží ve hře zásadní téma, totiž vztah. Ještě jednou opakujeme: Smrt je pro Landsberga záležitostí vztahu, intersubjektivitu.

Nicméně nyní je třeba již konečně otevřít otázku po možnosti překonání smrti. Tématem, které tuto problematiku otevírá, je naděje.

1. 6. Naděje

Jak se tedy vypořádat s úzkostí ze smrti? Na jednu stranu je pravda, úsilí vést život k přežití a věčnosti může ztroskotat v zoufalství. Na druhou stranu by úzkost nebyla pochopitelná, kdyby sama struktura našeho bytí nebyla orientována na přežití; jinak by smrt byla sice poněkud nepříjemná, ale nebyla by problémem, nebylo by na ní co řešit. To je pojetí, v němž se Landsberg nápadně liší od Heideggera: Úzkost nám neukazuje, že je lidské bytí bytím k smrti, nýbrž že se smrt a nicota protíví naší nejhlubší tendenci, přitakání vlastní jedinečnosti, naději.

32 Landsberg, Paul Ludwig: „Morální problém sebevraždy“ in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 167-189

Tento text je zároveň posledním, až posmrtně vydaným, Landsbergovým dílem.

33 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 126n

Pokud bychom chápali smrt jako naprosté zničení, byl by takový postoj výrazem zoufalství a nevíry. Řečeno teologizujícím jazykem, pro lidskou existenci jsou nepostradatelné tři ctnosti, víra, láska a naděje. Víra se, nikterak překvapivě, ozve jako téma, až se dostaneme k samostatnému probrání vztahu k Bohu. Lásku Landsberg tematizoval ve vztahu k smrti bližního. Pro správné porozumění tomu, jak Landsberg chápe naději, je třeba upřesnit následující: Jde o naději, která má svůj vlastní obsah, totiž budoucnost mé vlastní osoby, jež se má naplnit. Nejde o jednotlivé naděje „v něco doufající“. Pravá naděje tak míří k trvalé aktualizaci a naplnění osoby.³⁴

Tato naděje se ukazuje právě ve dvojím náhledu na to, jak se k sobě mají tělesnost a smrt a jak se v důsledku toho stavíme i k oné možnosti trvalé aktualizace a naplnění naší osoby.

1) Smrt je pro nás něčím, co téměř láme naši personalizaci, co se nám tedy může jevit až jako zničení osoby, náš naprostý konec. V tomto smyslu tedy tělesnost chápaná jako něco, co naší personalizaci překáží, jelikož smrtelnost těla zamezuje trvání naší osoby; bez těla chybí osobě centrální síla, jež by zakládala její přítomnost. Pro toto pojetí je typická nedůvěra v existenci odloučenou od těla. Zde dosahuje úzkost ze smrti svého vrcholu. Tu nám vzniká paradoxní situace, jelikož tělo, které se zdálo být zábranou personalizace, jeví se zároveň jako její ochrana: Dokud je mé tělo živé do té doby existuje i má osoba. Ovšem podle Landsberga ani zde není absolutní nedostatek naděje. Zajímavé je, že přitom takové pojetí nechápe Landsberg jako absolutní znicotnění (to je pro něj jen prázdnou ideou, bohužel nevysvětluje proč; jediné vodítko – a možná i vysvětlení – je, že jí neodpovídá žádná zkušenost, neexistuje zkušenost ničeho), nýbrž jako osamocení. Zvláštní je, že takovou zkušenost můžeme podle Landsberga získat třeba v okamžiku rozkoše.

2) Na druhé straně můžeme smrt chápat jako osvobození síly, která může existovat nezávisle na tělesném životě. To je pojetí které na poli filosofie známe už od Platónovy doby. K takovým zkušenostem podle Landsberga docházíme v okamžicích, v nichž dospíváme k pocitu nejvlastnější aktivity své osobní existence. Landsberg tyto zkušenosti označuje poněkud nejasně jako „extáze v širokém smyslu“, nikoli pouze náboženském; bližší vysvětlení těchto náznaků nepodává. Jako nejpravděpodobnější se nabízí výklad vystoupení (ek-stasis) právě k oné „nejvlastnější aktivitě osobní existence“. V takových okamžicích se nám daří překonávat úzkost a omrzlost a s tím i nevíru v možnost překonání smrti.

³⁴ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 135nn

Letz mluví přímo o smrti v Landsbergově pojetí jako o průniku nekonečna do času (Letz, *Personalistické metafyziky*, 74)

Obrátme se nyní konkrétně k tomu, jak Landsberg překonání smrti chápe.

1. 7. Překonání smrti

Výše uvedené zkušenosti byly podle Landsberga po staletí základem argumentů pro naději na přežití. Např. v Schelerově pojetí šlo o autonomii duchovních aktů ve vztahu k životním procesům. Podle něj nejsou ve svém základu determinovány biologicky, ale povahou věci, k níž se obracejí, což ve svém důsledku znamená podílet se každým takovým aktem na „nadřítalním řádu“, jenž není v dosahu smrti. Scheler pak podle Landsberga nutně dospívá k platónskému pojetí filosofie jako nadřazené smrti. Základem pro toto je již zmíněná zkušenost autonomie osobního ducha. V tomto životě již tak v podstatě začíná duchovní nesmrtnost; jinak řečeno, smrt již je v tomto životě předjímana a svým způsobem uskutečňována (tak může být například Platónova teze o těle jako vězení duše interpretována jako překonání těla a s tím i přetvoření vnímání života a smrti). Obecně v této pasáži je výrazným motivem nejen nesmrtnost duše, ale především to, že svět se ze své podstaty smrtelnosti vymyká. V tomto pojetí filosofovat znamená zemřít neboli vyměnit zdánlivý svět (v Platónovu mýtu jeskyni) za skutečný, ovšem nikoli fyzicky opustit tento svět, ale ve filosofickém aktu ve smyslu proměny bytí.³⁵

Landsberg tímto otevírá znovu téma autonomie ducha, duše či osoby. Zároveň si chystá půdu k svému vlastnímu výkladu tím, že začíná rozlišovat různé přístupy k nesmrtnosti; skrze Schelera jsme se dostali k platonismu. Ústředním záměrem těchto rozlišení bude vyzdvižení specifik, která Landsberg vidí na křesťanském úhlu pohledu. Podívejme se tedy nejprve na to, co Landsberg shrnuje pod velmi širokou hlavičkou pohanské filosofie (zde ve smyslu předkřesťanské filosofie). K tomu se obrátíme ve dvou pododílech, 1) o antickém (především platónském) pojetí, 2) o Landsbergově interpretaci španělských býčích zápasů, v nichž spatřuje „přežívající pohanské mystérium“.

1. 7. 1. *Smrt a antická filosofie*

Platonismus by se na první pohled nabízel jako filosofie, která dokáže téma naděje a víry v překonání smrti uspokojujícím způsobem řešit. Ovšem jen do té doby, než se vrátíme k tématu intersubjektivit. Landsberg říká, že duch může existovat jen ve společenství. Co z toho vyplývá pro úvahy o smrti? Máme-li mluvit o nějakém překonání smrti, musíme předpokládat, že duch není izolován, ale je po smrti spojen s novou skutečností. Teologickým

35 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 143nn

obrazem to Landsberg vyjadřuje tak, že „se vzkříšeným je Bůh, přízrak je sám“.³⁶ Jak se s nutností nějakého spojení i ve smrti vypořádává antika? Vztáhneme-li toto opět k Platónovi, je pro celou jeho koncepci nutné postulovat ideje. Platonismus ovšem má jednu podstatnou mez: Duchovní svět, s nímž se mrtvý sjednocuje, je světem právě světem idejí, nikoli však osob. Co to znamená pro skutečnost, že on sám je osobou? Osobnost by pak byla jen přechodnou formou ducha, ale ne, řekněme, jeho bytostným určením. Což je kruciální problém, protože podle Landsberga musí být přežití člověka osobním přežitím, abychom o přežití vůbec mohli mluvit; nebýt toho, chybělo by nám zachování naší identity – vlastně bychom to ani nebyli my, kdo by takto přežil. Dávalo by potom vůbec dobrý smysl mluvit o přežití?

Ještě patrnější je tato antinomie v novoplatonismu, kde duše člověka splývá s Jedním, od něhož se odlišuje pouze životem v těle, jež pro něj není esenciální, ale akcidentální. Znovu se tak před námi otevírá otázka naší identity „ve smrti“: Pokud mám mluvit o osobním přežití, musím to být v nějakém smyslu stále já, kdo přežije; musíme počítat např. s přežitím osoby, duše, zkrátka s nějakou formou continuity naší identity.

Následný exkurs skrze tělesnost k Platónovi – a antické filosofii vůbec – je důležitý především z toho hlediska, že zde Landsberg hlouběji rozvíjí téma osoby a intersubjektivitu, konkrétně myšlenku, že žádné duchovní „já“ nemůže existovat bez vztahu k nějakému „ty“. Antická filosofie není Landsbergovi světem bližního, ale světem věcí. V ní po své interpretaci platónského pojetí vyčleňuje dvě další základní cesty, jak se se skutečností smrti zásadně vypořádat: 1) Epikureismus a 2) stoicismus.

Ad 1) U Epikúra vidí jako klíčovou myšlenku o neexistenci smrti. Epikúros vytváří argumenty, podle nichž je smrt pro nás ničím; proto se jí ani nemusíme bát. Dokud existujeme my, neexistuje smrt; existuje-li smrt, pak už zase neexistujeme my, tudíž smrt ani nemá nikoho, pro koho by si „došla“. Tuto myšlenku dovádí ještě o krok dál Epikúrovův následovník Lucretius: Tak, jako jsme nebyli živí před narozením a ani nás to nemohlo nijak trápit, tak zase nebudeme žít, až zemřeme; nebytí před narozením a po smrti je stejné: netýká se nás. Landsberg tento Epikúrovův manévr razantně odmítá: Je to pouze sofisma, útěk před tím, že člověk prostě a jednoduše je skutečností smrti otřesen.

Ad 2) Stoicismus vidí v příznivějším světle. Lze jej podle něj hodnotit jako nejvyšší možnou pozici, pokud nepřipustíme možnost, že člověk může náležet k nějakému novému pořádku bytí, které překračuje smrt. Smrt pro stoika patří k řádu přírody (kosmu, univerza) a v

36 Landsberg, *Zkušenost smrti*, 146

tomto smyslu je dokonalá právě proto, že univerzum je považováno za dokonalé, božské, nejlepší možné. Jinými slovy můžeme říci, že smrt je překonána v tom smyslu, že i v ní člověk stále zůstává součástí kosmu. Stoický mudrc se tak může naučit odvaze tváří v tvář smrti. Přesto vidí Landsberg stoickou pozici jako zoufalou, resp. pohanství jako takové má za smutné; přežití ve smyslu skutečně osobního přežití mu v něm chybí.³⁷ Tuto situaci následně ilustruje s pomocí již avizovaných býčích zápasů, které chápe jako pozůstatek dávných předkřesťanských mystérií.

1. 7. 2. *Intermezzo: Býčí zápas*

Jak vidí Landsberg průběh celého dění v aréně? Budeme následovat myšlenky našeho autora i jeho vypravěčskou formu:

Býk vstupuje do arény, jako kdyby byla celým světem – a jako kdyby ten patřil jen jemu. Zatím v něm nevidí žádnou překážku své dominance a i během zápasu s toreadorem se býk v aréně dál rozpíná, rozvíjí, jeho síla neustále roste. Nicméně už zde se objevuje náznak něčeho negativního, zneklidňujícího: Býkův protivník je sice mnohem slabší než on, ale nehraje s ním „férovou hru“; je lstivý, dokáže jej nachytat. Není ovšem takto nevypočitatelný celý svět, do kterého se býk dostal?

Následně vstupuje do arény ještě vážnější nepřítel, pikador, jezdec na koni s kopím. Ten již dokáže býka skutečně zranit. Nicméně zároveň zde býk v zuřivosti plně rozvíjí svou sílu. Podstatné je to, že zlo, s nímž se býk setkává, nedokáže porazit; pikador z arény zase odejde. Nanejvýš se býkovi podaří zmrzačit či zabít koně, který to odnese za svého jezdce. To ovšem znamená, že to za pikadora odnese někdo nevinný, ne zlo samo.

Po pikadorovi vstupuje do arény banderilér, který býkovi vpichuje do těla ozdoby. To je paradoxní situace: Býk začíná být ozdoben, zároveň však zesměšňován vzhledem k jeho síle a vznešenosti. Čím více je ozdoben, tím těžší jsou také jeho zranění. Stejně tomu je s lidským životem, konstatuje Landsberg. Na tomto světě není vítězů, ač můžeme být někdy ověnění různými ozdobami. Nakonec přináší do arény matador. Býk s ním sice může bojovat a dlouho vzdorovat, ale smrt přicházející s touto postavou je neodvratná.

V býčích zápasech hraje býk roli člověka a člověk – aspoň tentokrát – roli božstva.³⁸

Landsberg tak skrze býčí zápas dále rozvíjí svou představu o tom, proč je pohanství tragické. Chybí mu rozvinuté vědomí jedinečnosti osoby a spolu s tím i naděje, která je podle

³⁷ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 143nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 22n.

³⁸ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 152nn

něj jádrem lidské existence, tvoří smyslu člověka; býk je silný jen na krátký čas a spíš jen zdánlivě, především je součástí hry zápasníků, „bohů“, součástí „vyššího principu“. Naděje je podle Landsberga možná jen jako zaslíbení věčnosti a vzkříšení. Jde o naději, která má svůj vlastní čas (čas „mimo čas“), konstituuje bytí, které překračuje psychický subjekt, jde v ní o trvalou aktualizaci osoby. Podle Landsberga dokonce nemůže člověk jako duchovní osoba bez naděje vůbec existovat. V pohanství proto Landsberg nevidí možnost vítězství nad smrtí; s tou je podle jeho přesvědčení možné setkat se až v křesťanství.³⁹

1. 7. 3. *Křesťanská zkušenost smrti*

Abychom se mohli spolu s Landsbergem obrátit ke křesťanské interpretaci, potřebujeme hlubokou křesťanskou zkušenost smrti. Tu, podle něj velice vzácnou, nachází u mystiků, především Terezie z Ávily. Kromě ní pracuje také s Augustinovými texty, byť jejich autora vidí jako člověka, který se spíš pohyboval na pomyslné hranici mystiky a neustále se k ní vzpínal, kdežto u Terezie zmiňuje tradovaný výrok, podle něhož „plave v nadpřirozenu jako ryba ve vodě“.

Pro texty mystiků jsou charakteristické dva aspekty. 1) Landsberg je charakterizuje jako dokumenty na hranici srozumitelnosti, kdy se mystik dotýká Tajemství, které je spojené ať už s jádrem osoby, nebo jádrem křesťanské víry. Sám o sobě Landsberg tvrdí, že se nepovažuje za člověka, který by mystickou zkušeností disponoval, nicméně má za to, že snad textům mystiků „aspoň trochu porozuměl“. 2) V mystických textech vidí dovršení personálního a intersubjektivního chápání zkušenosti smrti, když hovoří o tom, že cílem mystiků je tak úzké spojení lidské osoby s Osobou, Bohem, Kristem, že člověk může získat podíl na věčnosti, onom zaslíbeném a vytouženém vítězství nad smrtí. Právě Kristus je tím, kdo nám jako předobraz umožňuje spatřovat skutečné spojení s Bohem, božského lidského.⁴⁰

To, co se na mystikově duchovní cestě odehrává, je postupná proměna vnímání vztahu života a smrti. S odkazem na Augustinovu interpretaci času říká, že pozemský život je skrz naskrz smrtelný. Zde není možné tváří v tvář smrti podržet přítomnost. U Augustina

³⁹ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 152, 155nn

Landsbergovo tvrzení je dokonce ještě silnější. Nemluví pouze o přesvědčení, že v křesťanství takovou cestu nacházíme, ale o jistotě toho, že takové překonání smrti je možné. Toto tvrzení o jistotě nijak nekomentuje. Zajisté nejde o jistotu nějak verifikovatelnou. Z následujících pasáží se dá usuzovat na jistotu ve smyslu hlubokého přesvědčení a proměny vlastního života, která je založená na mystické zkušenosti.

S ohledem na téma překonání smrti jako osobního přežití, které je vázáno na trvajícím vztah, vztah s Bohem: Härig mluví o tom, že s křesťanstvím se do filosofie dostala dosud neznámá perspektiva, kde přímo uprostřed porozumění bytí (Dasein) stojí osoba. (Härig, *Personalismus in Philosophie und Theologie*, 17). Můžeme tak říci, že v křesťanské perspektivě je ve svém nejhlubším určení skutečnost jako taková personální.

⁴⁰ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 155nn

nemůžeme ovšem zároveň přehlédnout neustálý neklid duše, neustálé směřování k budoucímu. Tímto neklidem, časem budoucnosti jsme my sami, říká Landsberg. Ruku v ruce tu jde neklid a neustálé boření přítomnosti. Tímto neklidem jsme ovšem pouze tehdy, pokud se nepodílíme na věčnosti; ta je svou podstatou totožná s Bohem, je – paradoxně na rozdíl od „naší přítomnosti“ – sama čirou přítomností. Na jednu stranu tak jakoby neustále umíráme, něco pro nás neustále umírá. Na druhou stranu se neustále obracíme k novému, náš život se neustále rozvíjí. Podle Augustina je tak čas časem duše, která hledá svou existenci tím způsobem, že hledá svého Boha. Jak už jsme mohli vidět, prchavost světa není čistě křesťanská myšlenka, s tou pracuje už třeba Hérakleitos nebo Platón, rozdíl je ovšem v tom, že na „druhém břehu“ nenachází křesťan nějaký svět idejí, ale Osobu, která je absolutním bytím a jež člověku dává podíl na věčnosti.⁴¹

Tak můžeme mluvit jak o životě, který je smrtelný, tak o smrti, která je v pravdě životem, neboť ve smrti se nám může dostat podílu na božské věčnosti. Jedinou skutečnou smrtí je potom pro Landsberga – stejně jako pro Augustina⁴² – zavržení, které znamená nebýt s Bohem.

Ruku v ruce s „výměnou“ života a smrti se tak proměňuje i úzkost ze smrti v úzkost ze smrtelného života: Stává se úzkostí z možnosti života bez Boha. Smrt tak již není chápána jako hrozba, nýbrž jako naplnění života a brána k pravému životu. Stává se z ní otázka, jak umírat. V tomto místě také může Landsberg mluvit o lásce k věčnosti; Terezie z Ávily dokonce někdy mluví přímo o lásce ke smrti.

Pozoruhodná je skutečnost, že mystikům (resp. přinejmenším Terezii), kterým se dostalo takto hluboké víry, se podle jejich svědectví dostává i zkušenost vlastní smrti. Díky tomu, že se z prožitých zkušeností rodí láska ke smrti, je vědomí smrti u těchto „mystických duší“ daleko intenzivnější. Podíváme-li se ještě před Terezií na Augustina, zůstaneme spíše v „předpolí“ mystiky, na němž se podle Landsberga Augustin pohybuje (jak již bylo řečeno). V některých okamžicích si je podle něj vědom, že stojí na prahu mystické zkušenosti, například chvíle v Ostii u jeho matky před její smrtí. Právě tady můžeme vidět, že Augustin, stále ještě

41 Téměř archetypem takového postoje by byly novozákonní texty apoštola Pavla: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk. Mám-li žít v tomto těle, získám tím možnost další práce. Nevím tedy, co bych vyvolil, táhne mne to na obě strany: Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší; ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás.“ (Fp 1,21-24) „Nemyslím si, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, tak jako mne se zmocnil Kristus Ježíš. (...) Běžím k cíli, abych získal nebeskou cenu, již je Boží povolání v Kristu Ježíši.“ (Fp 3,12 a 14)

42 Augustin rozlišuje dvojí smrt, smrt těla a smrt duše. Tělesná smrt je nevyhnutelná pro každého člověka. Tu chápe jako stav, kdy duše, která přináší tělu život, toto tělo opustí. Smrt duše není člověku nevyhnutelná. Jak ji ovšem pojmut, když Augustin chápe duši jako nesmrtelnou? Smrt duše znamená – a v tom ji taky chápe jako tragickou – že je opuštěna Bohem, svým Tvůrcem a pramenem života, že je mimo své nejvlastnější určení. Viz Augustin: *O Boží obci XIII* (přel. J. Nováková). Karolinum. Praha 2007, str. 420, 443nn

trpce prožívá roztržení „my“, na druhou stranu již velice intenzivně směřuje ke křesťanské naději, která dokáže jeho strasti překonat.

Terezie, která ostatně Augustinova sama *Confessiones* dobře znala, pokročila na této cestě proměny vnímání smrti ještě dál. Terezie dokonce říká, že samotná vytržení, která se jí dostávala, se jí zdají být velice podobná smrti. Jako kdyby se zde zbavovala pout a vstupovala v plnost nejvyššího dobra. První, co ve vytrženích cítím, je bolest, říká Terezie; Landsberg dodává, že to je jako odtržení duše od těla, analogie smrti. Pak ovšem, Terezie dodává, přichází sladkost, která tuto velkou bolest nesrovnatelně převyšuje; Landsberg připojuje, že toto je jako moment klidu, analogie Boží přítomnosti, věčného života.

Terezie dokonce ke svého života výslovně touží po smrti, protože v ní vidí něco, co jí paradoxně umožňuje překonat (obrazně řečeno, smrt jako „smrt smrti“) a co představuje zrození k novému a dokonalému životu – právě to je tím, co mystika láká. „Opravdová láska ke smrti může být jen formou lásky k Bohu“, říká Landsberg. Život se jí stává smrtí a smrt životem. Smrt se tak stává konečným naplněním „mystické svatby“ Boha s duší. Smrt se tak v reflexi zkušeností mystiků ukazuje jako paradoxní vyvrcholení vnitřního zápasu naší existence.⁴³

1. 8. Intersubjektivita

Obraťme se nyní přímo k tématu, které v této práci řešíme, ke vztahu smrti a intersubjektivitě. Landsbergovy myšlenky ohledně vztahu těchto dvou motivů již byly uvedeny, nicméně zatím se tak kvůli běhu výkladu nemohlo stát v ucelené podobě. Pojdme si je proto shrnout.

Být osobou neznamena být v izolaci, ale být ve vztahu k jiným osobám. Být si skutečně sebe sama vědom jakožto osoby znamená také vidět tento personální charakter v druhých. Zásadním způsobem se personalita vyjevuje právě ve smrti bližního, milované osoby. Tehdy si uvědomuji, že v něm umírá jedinečný, nenahraditelný člověk, kterého miluji. To, co je na smrti hrozné, je zlomení našich vztahů. Tragické potom pro Landsberga je, pokud z této situace nevidíme východisko, pokud je pro nás ztráta vztahů, „zrušení“ intersubjektivitě poslední skutečností, ať již v pojetí, které nevidí možnost, jak se z této situace vymanit, nevěří v ní, nebo v takovém pojetí, které mluví o nesmrtelnosti osoby (resp. lidské duše), ale jen ve vztahu k předmětným skutečnostem sui generis (platonismus, duše prodlévající mezi idejemi) nebo jako o splynutí s vyšším, univerzálním principem

⁴³ Landsberg, *Zkušenost smrti*, 155nn

Landsberg, *Křesťanské pojetí osoby*, 116nn

(novoplatonismus, stoa); zde stále chybí to zásadní totiž *intersubjektivita*, vztah osoby s jinou osobou.

Naplnění této touhy po skutečném překonání smrti, tj. kdy je zachována kontinuita mé osoby, kdy stále zůstávám v tomto smyslu „sám sebou“, je možné jako věčný vztah v Bohu, v křesťanství, kde je Kristus předobrazem a uskutečněním dokonalého vztahu božského a lidského. Tehdy je smrt zahrnuta do života v tom smyslu, že ani ve smrti není zrušena intersubjektivní skutečnost.

2. Karl Jaspers

Také ve filosofii Karla Jaspere patří otázka smrti k ústředním tématům. I zde je smrt úzce spojena s otázkou vztahovosti (u Jaspere řešeno především pod pojem „komunikace“). Abychom pochopili naše téma skutečně v kontextu Jaspersova myšlení, vyložím nejprve základní rámec a základní pojmy jeho filosofie. Poté se zaměřím na pojmy, které jsou pro rozvinutí otázky smrti klíčové, totiž *pobývání*, *existence*, *transcendence*, *komunikace* a *mezní situace*. Nakonec se budeme zabývat samotným Jaspersovým pojetím smrti a role vztahovosti v ní.

2. 1. Základní motivy Jaspersovy filosofie

Podle Jaspere jsou tři oblasti vědění, které rozvíjejí naše porozumění realitě: věda, náboženství a filosofie. My se pochopitelně zaměříme na třetí z nich.

První zvláštností, které si všimneme, je, že Jaspers většinou ve svých textech nemluvil o filosofii, ale *filosofování*. To, co ho především zajímalo, nebyla žádná nauka či disciplína, nýbrž filosofická činnost existujícího (vysvětleno v oddílu Existence) jedince, jejíž určení charakterizoval jako *hledání bytí*; bytí si zatím můžeme vymezit jako nejzazší skutečnost, ke které se lze vůbec vztahovat. Budeme-li konkrétní – nakolik to nezní v takto obecném úvodu absurdně – člověk si klade otázky jako „co je bytí“, „proč je něco a ne nic“, „kdo jsem“, „co vlastně chci“. Skutečně obecně, člověk hledá absolutní realitu, poslední jednotu, to, co samo dává všemu smysl. Hledá, protože mu toto nejzazší není bezprostředně dáno a protože si člověk, jsa v proměnlivém a prchavém světě, svůj odstup od (skutečného) bytí uvědomuje, zakouší otřesy jistot, v nichž žije.

Filosofie je tak především existenciální záležitostí – tu zatím můžeme zjedodušeně chápat jako hledání skutečného, hlubokého bytí, ať už mého vlastního, tak – což s tím neoddělitelně souvisí – bytí, které mě obklopuje: svět a transcendence.

S upřednostňováním pojmu filosofování před pojmem filosofie souvisí i to, že podle Jaspere pravá filosofie nikdy nemůže nabídnout definitivní zodpovězení otázek, jimiž se zabývá; jednak jde o neustálou aktivitu, jednak se vztahuje ke skutečnostem, které se vymykají jasnému, trvalému, objektivnímu vymezení. Filosofování se nám tak dostává do podoby reflexe naší vlastní zkušenosti ve světě. Jaspers věří, že existuje „věčná filosofie“, *philosophia perennis*, právě ono neustálé lidské úsilí, které pouze nabývá v dějinách různých

forem; i jeho vlastní filosofování, existenciální filosofie, pak je jednou z jejích podob.⁴⁴

Tuto dynamičnost nám ještě projasní vztah filosofie a vědy. Začneme-li lehce životopisně, zjistíme, že Jaspers byl velmi nespokojen s tehdejší podobou filosofie na univerzitách z toho důvodu, že se filosofie snažila být vědou, která se, tak jako ostatní vědecké disciplíny bude snažit docházet k obecně platným zjištěním a vypovídat obecně platné věty. Ovšem podle Jasperse se nemůže stát vědou tím, že převezme vědecké metody, nemůže prostě z bytí a z člověka udělat objekt, jak to činí (potažmo činila) biologie, psychologie či antropologie. Empirické vědy se nedotýkají základních otázek lidské existence. Filosofie rozvíjí jiný druh myšlení; filosofie jde za hranice toho, co je objektivně přístupné a verifikovatelné, již svým zájmem o existenci, transcendenci (k tomu se dostaneme v příslušném oddíle), bytí. Filosofická pravda může být sdílena jen komunikací mezi existencí a existencí (pojem existenciální komunikace bude taktéž vyložen později). Což na druhou stranu neznamená, že by vědecká zjištění svou hodnotu neměla; zvláště, když sám vědcem, psychiatrem, byl. Říká tolik, že filosofie sama nemůže být vědecká, ač nepochybně může k dílčím krokům vědecká zjištění legitimně používat.⁴⁵

Co se třetí vytyčené oblasti, totiž náboženství týče, je jeho pojátkem s filosofií víra, ač jsou spolu zároveň filosofie a náboženství v napětí. To vidí v první řadě mezi božskou autoritou na jedné straně a nepodmíněnou svobodou na druhé; v tomto smyslu tak filosofii chybí aspekt záštity, ochrany. Filosofická víra, stejně jako náboženská, překračuje objektivní data, má jistotu transcendence, ta však není garantována zjevením či jinou náboženskou autoritou (institucí, kultem) – což je ostatně rozdíl i mezi filosofií a vědou: Filosofie nemá žádné instituce; místo nich je založena na možné existenci (k tomu opět více v příslušném oddílu). Což na druhou stranu znamená, že není bez základu, není něčím slepým, iracionálním.⁴⁶

Tolik pro představu o postavení filosofie. Vraťme se proto zpět k otázce bytí. Abychom takto obecné vymezení upřesnili, musíme se ptát na jasnější vymezení toho, co vlastně Jaspers bytím míní. Především je třeba říci, že bytí jako takové nikdy nedefinuje, pracuje s představou bytí jako posledního významu skutečnosti; ani něco takového

44 Jaspers, Karl: *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*. Julius Springer Verlag. Berlin 1932, str. 1
Thurnher – Röd – Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století III*, 229n
Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 19n
Peach, Filiz: *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh University Press. Edinburgh 2008, str. 43

45 Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996, str. 46
Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 47nn

46 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 50nn

nepovažuje za možné, jak si vzápětí předvedeme. Toto celkem neurčité vymezení má paradoxně ponechat otevřené dveře pro vztahování se k bytí samotnému, ne pouze k jednotlivým jsoucům, což Jaspers vidí jako nedostatek tradiční metafyziky. Chce se vyhnout tomu, abychom se něco tak neuchopitelného jako bytí nesnažili vměstnat do připravených myšlenkových škatulek a kategorií.

Nicméně u této celkem neurčité představy nezůstává tak docela, ale zkoumá, jakými způsoby můžeme k bytí přistupovat a snažit se mu porozumět. Tak vymezuje tři „póly bytí“: 1) bytí jakožto objekt (Objektsein), 2) bytí jakožto já (Ichsein) a 3) bytí o sobě (Sein an sich, eventuálně Ansichsein, Fürsichselbstsein). Toto dělení reflektuje situaci, kterou Jaspers nazývá rozštěp subjektu a objektu.⁴⁷ Nejlépe ji vysvětlí sám autor této myšlenky: „To, co myslíme, o čem mluvíme, je vždy něco jiného než my, je tím, na co jsme my, *subjekt*, zaměření jako na něco proti nám stojícího, jako na *objekt*. Činíme-li sebe sama předmětem svého myšlení, stáváme se sami jakoby druhými a zároveň jsme zde opět jako myslící Já, které myslí sebe sama, ale samo nemůže být přiměřeně myšleno jako objekt, neboť je vždy předpokladem pro to, aby se něco mohlo objektem stát.“⁴⁸ Jinými slovy, jakmile chceme bytí nějak myslet uchopit, vždy se již na ně díváme z nějaké perspektivy, jako subjekt, já, nikdy je nemám jako bytí o sobě; podobně to, na co se zaměřujeme, není bytí o sobě, ale to, jak se nám bytí dává jako objekt.

Jaspers nicméně počítá s jednotou bytí, která tomuto rozštěpu, jenž je nám vlastní, předchází; tu přibližuje pojmem *objímající*. To se samo nemůže stát předmětem, ale v rozštěpení na subjekt a objekt přichází ke zjevnosti jako horizont, pozadí toho, co se zjevuje. Bytí a transcendence, subjekt a objekt v něm neodmyslitelně patří k sobě.⁴⁹

Shrňme si tedy přehledně pojetí všech tří pólů bytí:

Ad 1) Ptáme-li se na bytí, ptáme se na nějaké určité bytí. Tak se nám dává jako předmětné, skrze různé objekty (empirické předměty, myšlenky, fantazie aj.). Takto však nemůžeme uchopit bytí jako jednotu, ale jen v její podobě redukované na předmětnost.

Ad 2) Jinak tomu je, obrátím-li se k sobě samému. Mohu si sám na sobě uvědomit rozštěp skutečnosti na subjekt a objekt. Vše, co mohu vnímat, se mi dává jako jev, ne jako bytí o sobě. Každé předmětné bytí předpokládá vědomí, subjekt. To platí i o mně samém v

47 Pozoruhodné je, že v jiných textech Jaspers mluví nejen o rozštěpu na subjekt a objekt, ale i o rozštěpu na jedinečné a všeobecné, jednotu a mnohost atd. (Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 63)

48 Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996, str. 23 (kurzíva F. H. H.)

49 Jaspers, *Úvod do filosofie*, 23

Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 21nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 38, 44n

tom smyslu, že i sám sebe, ačkoli jsem subjektem, mohu zároveň vnímat jako objekt. Ani zde tedy není možné uchopit bytí jako celistvé, neboť bychom je redukovali na subjektivitu.

Ad 3) Z předchozího je zřejmé i to, že třetí pól, bytí o sobě, je možné myslet jen jako mezní pojem. Samo nám nemůže být nikdy dáno. Jakmile bych se pokusil je uchopit, stalo by se mi objektem a já pro něj subjektem, čímž bychom znovu byli v situaci rozštěpeného bytí, nikoli bytí o sobě. Bytí o sobě můžeme vztáhnout k dvěma pojmům, buď ke světu, nebo k transcenci.

Následující otázka zní: Jaký je vztah těchto tří pólů bytí? Jaspers je popisuje jako tři heterogenní, na sebe navzájem nepřevoditelné způsoby bytí, které však zároveň patří neoddělitelně k sobě.⁵⁰

Důsledkem je již výše uvedené: Filosofování ve smyslu hledání bytí nikdy nemůže získat definitivní podobu, nemůže „splnit svůj úkol“ jako přísná věda, ale musí hledat cestu k bytí nějakým jiným, vlastním způsobem. Ten bude Jaspers vymezovat jako osobní, existenciální záležitost.

Pozornost tedy spolu s Jaspersem přesouváme od otázky po bytí k nám samým. Jak můžeme sami sobě rozumět? Jaké aspekty a přístupy k sobě samému můžeme ve filosofování rozlišit?

1) Vždy jsem situován jako *pobývání*, to znamená, že se nikdy nenacházím ve „vzduchoprázdnu“, ale vždy ve světě, na konkrétním místě a v konkrétním čase, v konkrétních situacích.

2) Jako myslící subjekt jsem také *vědomím*; právě jako předměty vědomí se mi dávají všechny věci.

3) Takto si jsem vědom i sebe sama; vědomí je tedy také *sebevědomím* (*Selbstbewusstsein*).⁵¹

Pokud se zaměříme na první bod, pobývání, můžeme ještě v jeho rámci provést dichotomii *pobývání* jako takového a *existence*, pro téma smrti i intersubjektivitu velmi důležitou. Specifika pobývání a existence si vysvětlíme o několik odstavců dál. Nyní se obrátíme „k sobě samým“ v podobě konkrétnějšího výkladu.

50 Jaspers, *Philosophie I*, 2nn

Thurnher – Röd – Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století III*, 230nn

Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 61n

51 Jaspers, *Philosophie I*, 6nn

2. 2. Pobývání, vědomí, sebevědomí

Zcela elementárně můžeme za pobývání (Dasein) prohlásit něco v čase a prostoru, něco, na co můžeme narazit; jeho protikladem je nebytí. V užším slova smyslu, v rámci Jaspersova myšlení toho, který nás zajímá, můžeme mluvit i svém pobývání: Já jsem zde, nyní, v konkrétní situaci. Můžeme k němu ale počítat nejen pouhé vyskytování se ve světě, ale i naše potřeby, jejich uspokojení, vůli, štěstí aj.

Co je však pozoruhodné, že Jaspers označuje pobývání jako neklid, touhu po něčem; ovšem o neklidu je řeč právě proto, že štěstí či nějaký cíl, kterého třeba i dosáhneme, není nějakým fixním předmětem. Nebudeme-li mluvit o štěstí, ale o pravdě, pak zabsolutizování nějaké partikulární pravdy by nakonec znamenalo nepravdu.

Třetím způsobem můžeme o neklidu mluvit ve smyslu boje o pobývání; jako potýkání se s druhými.

Další charakteristikou pobývání je usilování o řád, jehož nejzazším narušením je válka. S tím souvisí i uskutečňování kompromisů v pobývání. Opravdový řád má ale být prodchnut existencí, stáváním se sebou samým (k existenci více v následující kapitole), která se v pobývání vyjevuje, nemá to být jen uskutečňování moci.

Pobývání tak má podle Jasperse dva základní významy: 1) Být zcela zde (přítomen), tedy i jako „světská“, konečná bytost, a zároveň 2) překonávat sebe sama směrem k jinému. Pobývání tak má možnost spočívat v předmětnosti a potřebách, nebo je může překonávat směrem k hloubce, uvědomovat si jeho nedostatečnost, směřovat k jinakosti.⁵²

Jak s ním souvisí vědomí? K pobývání náleží neodmyslitelně to, že je myslícím pobýváním. Gerda Debrunner upozorňuje na to, že Jaspers v některých svých textech rozlišuje mezi *existenciálním vědomím* (Bewusstsein) a *vědomím vůbec* (Bewusstsein überhaupt), jež se týká pobývání. Vědomí vůbec nám říká, že tu prostě je, ne čím je. Vědomí je potom procesem, v němž se člověk skrze předmětné stvoření stává zřejmým. Vědomí vůbec je zaměřeno na objektivní pravdy, reprezentuje je třeba matematika nebo logika. Můžeme vyčlenit různé oblasti, k nimž se vědomí obrací např. skrze různé vědy; toto Jaspers označuje jako *orientaci ve světě*. Zároveň tu však zůstává „nebezpečí“ ztráty univerzální představy o světě, protože vědomí může také narazit na něco, co je jiné, co se dosavadním kategoriím používaným v myšlení vyhýbá.

Pro přehlednost se budeme dále držet Jaspersova jednoduššího členění a rozlišení mezi vědomím a vědomím vůbec nebudeme používat.

⁵² Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 28nn
Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 33

Obecně je tedy myslící vědomí intencionálním vědomím. Zaměřuje se na předměty, ale dokáže také reflektovat sebe sama, je také sebevědomím.⁵³

2. 3. Existence

Z těchto tří aspektů subjektu je pro nás nejdůležitější pobývání; je tím, co nás popisuje jako bytosti ve světě, v konkrétních situacích, což je téma, které se vine celou Jaspersovou filosofií. Zároveň od něj spolu s Jaspersem odlišujeme pojem ještě důležitější, totiž *existenci* – resp. „v rámci pobývání“ ještě Jaspers v následujících výkladech své *Philosophie* rozlišuje pobývání a existenci.⁵⁴ Jako pobývání a vědomí jsem ve světě jako dějinně proměnlivý subjekt, který se mu snaží porozumět o orientovat se v něm.

Oproti tomu existence překonává všechna předmětná a všeobecná určení, sama není objektivovatelná, jde v ní o možnost směřování k *možnému bytí*, které není něčím fixním, ale je „polem působnosti“ pro naše jednání. Proto Jaspers často mluví o *možné existenci*. V existenci se vztahujeme k tomu bytí o sobě, jež se nikdy nestává světem, totiž k transcenci. Pobývání tím ovšem neztrácí svou roli, neboť je nutnou podmínkou všeho prožívání, vědomí a poznání, existence nemůže prostě vystoupit ze svých situací ve světě, jinak by ani nemohla existovat. Podobně se nemůže, paradoxně, existence vyhnout tomu, aby byla popisována v předmětných pojmech, ač je zároveň překračuje. Na druhou stranu, pobývání může být „oduševněno“ jen skrze existenci.⁵⁵

Nemůže-li být existence pro Jasperse objektem, jak jinak ji tedy popisuje? Kdyby byla předmětem, byla by cílem mého filosofování, takto je naopak jeho prapůvodem, *svobodou*, na jejímž základě se vztahuji k svému vlastnímu bytí a k transcenci, jež je stejně jako existence neobjektivovatelná. Pojem „svoboda“ odkazuje k pojetí existence ve smyslu možné existence, neboť jako možná existence si jsem vědom možností svého bytí. Nejedná se ovšem pouze o možnosti zacházení s předmětnými skutečnostmi našeho světa, nýbrž o možnosti vedení celého našeho života jako celku. K této hlubší možnosti lidského bytí ukazuje i neuspokojení pouze na rovině předmětné skutečnosti, která není tou nejzazší, nepodmíněnou. Existence je tedy možností, jak být sám sebou (jinde Jaspers píše „rozhodnutím být sám sebou“), nebo se také sám se sebou minout. Obecně tedy můžeme hovořit o „náplni

53 Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 37nn
Peach, *Death*, „Deathlessness“ and Existenz in *Karl Jaspers' Philosophy*, 34

54 Jinde píše Jaspers o tom, že můžeme odlišit tři stupně imanence, pobývání, vědomí vůbec a ducha (Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 26). Zde se budu držet členění z Jaspersovy *Philosophie*, která nás s ohledem k zvolenému tématu zajímá primárně.

55 Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 26

existování“ jako o filosofování z možné existence.

Jak ovšem popsat existenciální proces stávání se (sebou samým)? Jaspers mluví o existenciálním vyjevování v médiu reflexe. Svým způsobem tak jde o proces vědomí, avšak ne ve smyslu rozvažování nad empirickou realitou; spíš má blíž ke konání ve smyslu předmětně nezachytitelné jednoty myšlení a bytí, než rozvažování v odstupu; jde o celek vědomí, bytí a jednání, který Jaspers nazývá *niterností*.

Jinak můžeme existenci popsat jako být sám sebou, stávat se identickým se sebou samým („prapůvodně se rozhodovat“). Existence v takovém smyslu není předem dána. „V pobývání se uskutečňuje, ve vědomí vůbec projasňuje, v duchu vyjevuje svůj obsah.“⁵⁶ Existence není tím, čím jsme, ale čím můžeme být.

Již bylo řečeno, že existence nemůže vystoupit ze světa, zároveň že však vůči němu stojí v napětí; nebere svět jako jedinou a definitivní podobu skutečnosti. Kromě toho, že se tím existence vymezuje vůči předmětnému bytí, vymezuje se i proti tomu, co je všeobecně platné; v existenci nejde o obecná zjištění, ale právě o její jedinečnost; jednak ve smyslu neopakovatelnosti každého existujícího, jednak ve smyslu možnosti zakotvení existence v nepodmíněném – v tom, od čeho se smysl našeho jednání odvíjí, ale co již se není závislé na něčem jiném, z něčeho dalšího odvoditelné. V napětí k vazbě na svět je tak existenci vlastní i opačné směřování, které Jaspers označuje jako *prosvětlování existence*. *Prosvětlování* (Erhellen), o němž je možné mluvit jen ve vztahu k existenci, chce Jaspers odlišit od *poznání* (Erkennen), které se obrací k objektivně popsatebným faktům; v prosvětlování nám jde naopak o jedinečnost existence. Prosvětlování nakonec ústí do metafyziky, tj. do orientace existence k transcenci.

2. 4. Transcendence

Transcendence, stejně jako existence, nemá předmětný charakter; existence a transcendence nejsou svět ani předmět ve světě. Zároveň však – opět stejně jako existence – není něčím externím vůči světu; bez (empirického) světa by ani žádná transcendence nemohla být.

Transcendence tedy není dána subjektu jakožto vědomí, ale právě jakožto existenci. Jakým způsobem? Jaspers na tomto místě mluví o *šifrách transcendence*; transcendence se nám nikdy nedává přímo, ale v symbolech, které odkazují na něco Jiného. Běžným jazykem je transcendence nekomunikovatelná; dá se říci, že šifry jsou určitým jazykem, jak je

56 Citováno podle Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 72

transcendence komunikována skrze fenomény tohoto světa. Příkladem šifer jsou člověk, existence, Bůh, transcendence, přirozenost, časovost, věčnost, mýtus, teologie, racionalita. Jaspers zde cílí na tzv. mezní situace (zatím, hrubě řečeno, klíčové životní situace, v nichž se subjekt vždy nachází jako existence), v nichž se nám transcendence „zašifrovává“; těmi se budeme podrobněji zabývat o něco později.

Ve vztahu k transcenci se také ukazuje, jaký význam má pro mne svět. Může se stát, že po něm toužím jako po tom, co naplňuje mé bytí; takový stav Jaspers označuje jako slepou vůli k životu – prostě chci být. Druhou možností je, že svět transcenduji, není pro mě vším, nenacházím v něm své bytostné určení. Úzké sepětí existence a transcendence vystihuje myšlenka, že čím víc si jsem jist sám sebou, tím si jsem také jistější transcencí, že si jsem darován; jsem si jist tím, že pouze ze světa, předmětně nemohu sám sobě porozumět a své bytí žít v jeho hloubce. Zatím jen v jednoduchém nástřelu: S motivem transcendence je spojena i myšlenka nesmrtelnosti existence (zatím bez vysvětlení, co tím Jaspers míní), která nás bude především v závěrečném srovnání velmi zajímat.⁵⁷

Existence je paradoxně jednotou časného a věčného. Jinak to můžeme říci tak, že má svůj vlastní čas, ne fenomenální; to, co zakoušíme jako niterné, existenciální, není zachytitelné a verifikovatelné v rámci objektivního času, případně intersubjektivně potvrditelné. Pro toto setkání časného a věčného používá Jaspers termín „okamžik“. Jak máme tento okamžik chápat? Jaspers jej popisuje především jako zesílené vědomí bytí, momentu věčnosti paradoxně zakoušené v objektivním čase. Věčností pak nemá na mysli nekonečný čas, neustálé trvání, ale spíš jakési bezčasí. Jde o pojetí věčnosti, která je sama mimo časovou sukcesi, mimo začátek, konec, limity, mimo jakékoli části času, ale s touto sukcesí simultánně koexistuje. Tato dvojí zkušenost času (nebo času a bezčasí) odpovídá tomu, jak se v existenci setkávají dva póly skutečnosti, empirický a transcendentní. Právě v okamžiku „nyní“ může existence podle Jasperse zakusit jejich jednotu, jednotu časného a věčného. Taková věčnost se mi nedává jako nějaký holý fakt, ale jako možnost, výzva, apel na mou existenci, aby uskutečnila ve svobodě, v nepodmíněném jednání možnosti zjevené věčností.⁵⁸

57 Jaspers, *Philosophie I*, 10nn

Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Springer Verlag. Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956, str. 1nn

Janke, Wolfgang: *Filosofie existence* (přel. J. Loužil). Mladá fronta. Praha 1995, str. 168

Thurnher – Röd – Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století III*, 245nn

Debrunner, *Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers*, 73

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 1 35nn, 41n

58 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 106nn, 149nn

2. 5. Komunikace

Dalším podstatným pojmem Jaspersovy filosofie je *komunikace*. Zde nacházíme téma velmi podobné tomu, jaké již známe od Landsberga: Jako existence nejsem nikdy ve světě osamocený, ale vždy jsem vztažen k jiným existencím – a stejně tak k transcenci, jak již bylo řečeno. Nejde tedy o komunikaci ve smyslu pouhé výměny slov a názorů, ale o *existenciální komunikaci*, setkání existence s existencí. Jaspers říká, že sám pro sebe nejsem ani zjevný, ani skutečný, neboli sebe sama může existence poznávat jen v setkání s jinou existencí. Takové setkání vyžaduje podle Jasperse, bezvýhradnou otevřenost, „milující boj“, v níž jde oběma zúčastněným o pravdu a kdy oba zároveň odevzdávají všechny „zbraně“ v komunikaci tomu druhému.⁵⁹

Myšlenka komunikace je důležitá i z toho důvodu, že navazuje na Jaspersův motiv neuspokojení existence ve světě; právě vztah k jiné existenci v komunikaci a k transcenci je tím, co svět překračuje jak ve smyslu překonání předmětného, tak ve smyslu překonání obecného; v komunikaci se setkávám s jedinečným existujícím, transcende ex definitione nemůže být předmětem obecně platného tvrzení. Komunikace tak neodmyslitelně patří k prosvětlování existence. Jen v existenciální komunikaci mohu sebe sama jako existujícího plně rozvíjet, uskutečňovat.⁶⁰

Existenci jsme charakterizovali jako počátek filosofování, ne jako jeho cíl. Totéž můžeme říci o komunikaci, jelikož patří k jádru existence: Komunikace je počátek filosofování a tak i bytí sebou samým. Stejně jako existence také komunikace není předmětem objektivního a obecného poznání, ale otázkou k prosvětlování.⁶¹

V komunikaci můžeme postupně sledovat různé aspekty jejího rozvinutí. Komunikace může zůstat v podstatě promarněnou možností k prosvětlování existence tehdy, když je pro nás společenství něčím obecným, prostě daným, na co se dál netážeme. Prostě se s ním identifikujeme. Různé subjekty jsou pro nás jen atomy společnosti. Takový postoj Jaspers označuje jako naivní bytí ve společenství. Podle něj je třeba uvědomit si sebe sama a svou jedinečnost tak, že se odliším od světa. Ani zde ale nejsou ještě ve hře nějaké skutečně osobní vztahy; dokážu sice subjekt myslet odděleně od světa, ale pořád jej chápu jako předmět. Takto ale nemůžeme být ani já, ani druhý v komunikaci pochopeni.

59 Např. Jaspers, *Úvod do filosofie*, 20n

60 Jaspers, *Philosophie I*, 10nn

Jaspers, *Philosophie II*, 8nn, 64nn

Thurnher – Röd – Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století III*, 250n

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 38n

61 Jaspers, *Philosophie II*, 50n

Podle Jasperse je však možné uvědomit si nedostatečnost takové komunikace skrze to, že mě neuspokojuje a že v tomto pojetí komunikace sám cítím její deficity (kvalitativní, ne kvantitativní). Odtud je také podle něj možné učinit skok k tomu, abych chápal druhého jako jedinečnou existenci.⁶²

Význam komunikace se dále vyjevuje i v tom, že ukazuje mé vlastní meze a spolu s tím i nepostradatelnost druhého pro utváření mé vlastní existence. Jako vědomí nemohu být nikdy sám z toho důvodu, že bych byl bez otázky, odpovědi, řeči, prostředkování; ve svém důsledku to pro mé orientování ve světě znamená, že sám nejsem schopen dospět k všeobecnosti. Podobně nemohu sám objevit to, co je pravdivé, tj. co se skutečně týká mé existence, např. nemohu milovat jen sám sebe. Smysl své existence mohu uchopit až ve vztahu s druhými, sám sebou se mohu stávat až v komunikaci, která je naplněna jak mým jednáním, tak jednáním druhého.⁶³

Tak jako nelze existenci vytrhnout ze světa, nemůže se ani komunikace odehrávat mimo čas a prostor. Bez této základny se nemůže obejít, ač se naplňuje v transcendování světa a jeho obsahů. Můžeme také rozlišit různé formy, jak se komunikace ve světě a ve společnosti uskutečňuje: Mocenský vztah, společenský styk, diskusi, politický vztah. Tak jako se svět nedává člověku nikdy naráz, nýbrž v čase, je i komunikace dějinným procesem, pohybem. Nejde o to dospět k nějakému cíli, ale o uskutečňování sebe sama v komunikaci. Jaspers ji na tomto místě popisuje jako pohyb naplněný láskou; láska pak je pro něj „substanciálním prapůvodem bytí sebou samým v komunikaci“. Bohužel, stejně jako Landsberg, nevysvětluje, co vlastně láskou míní.⁶⁴

Jaspers také upozorňuje na rizika, která mohou komunikaci poškodit. Jednak jde o extrémní „ztratit se“ zcela v druhém, nebo naopak izolovat a vyzdvihnout v komunikaci sebe sama; zde je problém v tom, že v komunikaci je třeba vzájemná naprostá otevřenost, zároveň platí, že ke mně samému patří jak mé vlastní bytí, tak bytí s druhým, tedy není možné akcentovat jedno na úkor druhého. Není možná ani sebeláska, ani slepá láska k druhému, ale opět onen „milující boj“. Jindy jednoduše nemáme vedle sebe blízkou osobu, nikoli naší vinou existenciální komunikace nenastane, případně jde o zkušenost, kdy si od lidí držím odstup, nechci s nimi být niterně spojen; zajímavé je, že to interpretuje jako úsilí o skutečnou komunikaci. Zároveň zde vidí jako důležitý prvek bolest z neuskutečnění možnosti komunikace.

62 Jaspers, *Philosophie II*, 51nn

63 Jaspers, *Philosophie II*, 55nn, 108nn

64 Jaspers, *Philosophie II*, 70nn, 91nn

Zajímavé je rozlišování mlčení na pouhou prázdnotu, chudobu výrazu a tím i nedostatek v komunikaci a na mlčení, které má svou vlastní aktivitu, je „tichým rozuměním“ a v tomto smyslu i plnohodnotnou součástí komunikace.

Dalším problematickým postojem a chováním je nedůstojnost vůči druhému či potlačování jeho důstojnosti. Podobně jejímu rozvíjení nepomůže strach z komunikace a to, co Jaspers shrnuje pod pojem „přerušeni komunikace“: Přesvědčení, že se nemůžu změnit, postoj, že tomuhle prostě nerozumím a hotovo, odmítání čehokoli pro nás nejasného, hledání zástupných důvodů pro vykroučení se z komunikace apod.⁶⁵

Tím bychom měli popsané základní motivy Jaspersovy filosofie. Po vymezení jejich klíčových pojmů můžeme rozvinout přímo téma smrti.

2. 6. Mezní situace

Existovat znamená být situacích. Nikdy nemůžeme vystoupit z prostředí jako takového, ať už je vymezeno biologicky, sociálně, mentálně či jakkoli jinak, existovat vždy zároveň znamená být situovaný.

Z tohoto určení vychází klíčové vymezení smrti jako tzv. *mezní situace*. Co znamená, když o nějaké situaci řekneme, že je mezní? Jak již bylo řečeno ze situace jako takové nemohu nikdy vystoupit, nicméně můžeme přinejmenším do určité míry rozhodovat o tom, zda se v té které konkrétní situaci vůbec ocitneme. Na rozdíl od „běžných“ situací jsou mezní situace takové, které si vybrat nemůžeme, jsou pro nás nevyhnutelné. Jako čtyři základní mezní situace vymezuje Jaspers *utrpení, vinu, boj* a právě *smrt*.⁶⁶

Co vypovídají o nás samotných? Podle Jasperse v první řadě ukazují meze naší konečnosti. Ukazují nám něco nevyhnutelného a zároveň nám ukazují nejistou budoucnost. Maximálně můžeme před nimi zavřít oči. Proč máme ovšem zrovna tyto čtyři výše uvedené situace považovat za mezní? Většinou mám tendenci jednat z egocentrických motivů, proto se nemohu vyhnout boji (konkrétně o materiální dobra, intelektuální a sociální status a stávání se sebou samým – to je něco naprosto jiného než milující boj mezi existencí a existencí, který není bojem na úkor druhého) a vině (každé naše egocentrické jednání má své konsekvence a má vliv na druhé; vždy si můžeme vybírat, proto je naše svoboda úzce spjata s vinou). Utrpení

65 Jaspers, *Philosophie II*, 58nn, 73nn

66 Nechce tím říci, že by jiné mezní situace než tyto čtyři nebyly. Například již to, že jsem vždy v nějaké situaci, je samo o sobě mezní situací. S touto čtveřicí každopádně Jaspers velmi často ve svém díle pracuje, také tam, kde v *Philosophie II* řeší téma mezních situací a smrti. Proto se jí budeme držet i v této práci bez nějakého dalšího doplňování.

rozlišuje Jaspers dvojí, fyzické a duševní; i to Jaspers vidí jako příležitost k uvědomění si své vlastní existence a bytí. To, že musíme zemřít, je nevyhnutelným faktem zcela očividně.

Neznamená to ovšem, že by snad mezní situace byly neustále přítomné, aristotelsky řečeno, ve skutečnosti. Mezní situace jsou v základu potenciálními situacemi – nemusím neustále bojovat, čelit vině a podobně, nejsem mrtvý hned po narození.⁶⁷

Tyto situace nemůžeme měnit, můžeme je jen projasňovat.

Mezní situace zároveň neukazují jen to, že jsou nevyhnutelné. Mez nás odkazuje k tomu že „za ní“ je ještě něco jiného, co transcenduje naše pobývání a předmětnou skutečnost, co není přístupné našemu vědomí, ale co je zde pro existenci. Jsou-li mezní situace nevyhnutelné, pak ne pro pobývání a vědomí, ale pro existenci: „Zakoušet mezní situace a existovat je jedno a totéž.“ Tak se nám opakuje již známé téma: Existovat znamená být v empirickém světě i tento svět překračovat, transcendovat.⁶⁸

Od toho se odvíjí i náš přístup k mezním situacím: Pokud jim chceme porozumět, pak je nemůžeme poznávat jako nějaké datum, ale můžeme je „pouze“ prosvětlovat, jelikož jsou záležitostmi týkající se existence. Kdybychom se je snažili uchopit jako objektivní skutečnosti, zrušili bychom právě jejich mezní charakter.

S tím souvisí Jaspersova myšlenka, že jádrem fenoménu „být v mezní situaci“ jsou neklid a svoboda: Bytí mi není neproblematicky dané, zvláště boj, utrpení, vina a smrt uvádějí svět v pochybnost; při tom zakouším, že záleží i na mně, jaký postoj k němu zaujmu právě jakožto existence.

Odtud odvozuje jako mezní situaci i určitost: Situace je nějak daná, konkrétní, neodvoditelná za nějaké obecné skutečnosti. Na jednu stranu ji pociťuji jako tíseň a vymezuji se proti ní, druhou stranou téže mince je, že tím svou vlastní existenci uskutečňuji, protože není jednoduše dána, nýbrž musím ji teprve formovat. Nemohu sám sebe určovat na základě nějakého fixního a neměnného prapočátku, nýbrž jsem a vždy jsem byl vázaný na konkrétní určení.⁶⁹

Filiz Peach upozorňuje na to, že k mezní situacím patří antinomická struktura lidské existence. Jaspers tím míní neřešitelné konflikty, které spoluutvářejí fundament lidské existence; vždy v nich můžeme vyřešit jen partikulární problémy. Tak například život nikdy nemůžeme plně pojmut bez smrti. To souvisí se subjekt-objektovým rozštěpem, protože,

67 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 61nn

68 Jaspers, *Philosophie II*, 203n

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 42, 58, 65nn

69 Jaspers, *Philosophie II*, 208nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 69

když řešíme nějaký problém, chceme pro něj najít objektivní řešení. Typicky, když se snažíme zabývat se transcendencí jako objektem, nutně upadáme do antinomií. I zde je ve hře to, že bytí se nám vždy rozpadá na subjekt a objekt. I proto nemohu řešit mezní situace jako objektivní problém; neřešíme zde všeobecně platnou teorii, ale specifické lidské situace.

Zároveň však antinomie mají ten zásadní význam, že stimulují lidské myšlení, vedou nás k transcendování v myšlení, které má podobu skoku. Stejně tak mezní situace pro mě představují zvláštní možnost vztáhnout se k sobě samému, své vlastní existenci.⁷⁰

I tak ale před námi vyvstává otázka, kdy a jak jsme v mezní situaci? Jsme například v mezní situaci smrti jen tehdy, když sami umíráme? Jen tehdy, když si ji uvědomujeme? Zdá se, že to je rozhodující moment: Přejmenším pro mezní situaci smrti je klíčové vědomí mé vlastní konečnosti. Obecně, sotva bychom mohli mluvit o situaci jako o mezní, pokud bychom si jako mezní ani neuvědomovali – měli bychom pak možnost skutečně na ni jako na mezní situaci reagovat?

Přesto je někdy obtížné odlišit okamžik, v němž zakoušíme nějakou situaci jako mezní, případně jestli nejsou situace, které, stejně jako ty mezní, jsou zásadními situacemi, které se nás týkají jakožto existence. Filiz Peach uvádí následující příklad: Vezměme si okamžik, kdy třeba vidíme nějaké fascinující plátno nebo kdy jsme ponořeni do hudby; to se také setkáváme s něčím nevypověditelným, co nás přesahuje a přesto se nás dotýká a proměňuje nás. Pak je možné, že mezní situace nejsou jedinými, kdy dosahujeme autentické existence. Můžeme se ptát, jestli nás dokonce nedokážou někdy formovat zásadnějším způsobem, než Jaspersovy čtyři mezní situace. Jinde uvádí súfijského básníka Rúmího, který, podle svého vlastního svědectví, nepotřeboval ke vztahu k Bohu žádné mezní situace, ale stačila mu jeho vlastní meditace.⁷¹

Další otázkou je kultura: Může být mezní situace také kulturně formována? Vezměme si (empirické) umírání, které je také sociální záležitostí a jehož vnímání je formováno v rámci té které kultury. Pak je možné, že v některých kulturách se smrt neprojevuje jako mezní situace. Vážným příkladem může být pojetí smrti v buddhismu vzhledem k principu reinkarnace, můžeme si připomenout Landsbergův příklad s tzv. primitivy, kde nevnímám svou smrt jako smrt individuality – mělo by vůbec smysl hovořit zde o tom, že se mi smrt dává jakožto existenci? Musíme proto připustit možnost, že smrt chápaná právě jako mezní situace není nutně všeobecně lidskou záležitostí, antropologickou konstantou, ale že získává

70 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 55nn

71 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 64n 68, 82

tuto svou podobu jen v některých podmínkách.⁷²

2. 7. Smrt jako mezní situace

Po tomto výkladu již můžeme začít s prosvětlováním smrti samotné. Smrt, jak nás zde zajímá, je mezní situací. Pravda, můžeme ji vidět jako fakt pobývání – musíme prostě umřít. Smrt je přítomná jako neustálá možnost konce našeho života zde ve světě. To je sice zcela evidentní, ovšem ještě tím není popsána smrt jako mezní situace. Pro zvíře, které o ní nic neví, ani není smrt možná. Ani pro člověka není smrt jako očekávání určitého bodu v čase ještě mezní situací. Přísně vzato, jako čistě biologický fakt ji ani nezakusím.

Mezní situací je pro mě jako existujícího, neboť jak existující sleduji smysl svého bytí, umírám všemu trvání, které mi je drahé, trpím zánikem milované bytosti, zničením neuskutečněného dobra apod. Rozdíl mezi smrtí jako objektivním faktem a smrtí jako mezní situací odpovídá rozdílu mezi pobýváním a existencí. Nezdá se proto ani, že by smrt sama o sobě byla mezní situací; přinejmenším Jaspers nikdy nemluví o umírání jako o mezní situaci. Samotný fakt, že se se smrtí setkám, z ní ještě mezní situaci neudělá; to až tehdy, pokud k ní budu přistupovat jako k záležitosti existence.⁷³

Na to také upozorňuje Peach: Smrt jako biologický fakt a smrt jako filosofický či metafyzický problém není totéž. Filosofická problematika otevírá mnoho otázek, které se vymykají pozorování (to uplatňujeme při zkoumání smrti jako biologického faktu). Navíc musí být smrti rozuměno jako fundamentální součásti struktury lidského bytí ve světě; daleko spíš se tedy hodí říci, že smrt je nedílnou součástí života, než že by byla něčím, co stojí v opozici proti životu.

Z pohledu existence je smrt dokonce konstitutivním momentem. Objektivně nelze smrt a pomíjivost zpochybnit, pro existenci je však toto mizení ze zjevného přiměřené a náležité: Kdybych nezemřel a neustále trval, tak bych ani neexistoval. Je něco jiného pomíjení pozorovat, nebo na něm být osobně angažovaný. Právě pokud má být smrt záležitostí existence, nemohu ji jen pozorovat, ale musím si ji vnitřně osvojit. Ztratil bych existenci, kdybych chápal světské bytí a pobývání jako bytí o sobě; buď bych jen smrt opomíjel, nebo se jí jen bál. Pro existenci je smrt nutností. Totiž nejde ani o touhu po smrti, ani o strach z ní, nýbrž zmizení zjevné podoby jakožto přítomnosti existence se mění v pravdu.

Jako existence opravdu jsem tehdy, když jsem jako pobývání zjevný, ale zároveň jsem

72 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 68
Aries, *Dějiny smrti I-II*, passim

73 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 12, 75, 78

víc než zjevnost. Utrpení na konci života tak sice nemohu překonat, ale mohu je zvládnout v jistotě existence, mohu zůstat svým vlastním pánem. Smrt jako mezní situace mi umožňuje uskutečnit mé pravé já, které patří k existenci.⁷⁴

Znovu si položíme otázku: Je smrt něčím všeobecným? Jen jako objektivní faktum. Jako mezní situace se stává dějinnou událostí, buď jako určitá *smrt bližního*, nebo jako *má vlastní smrt*, tedy ne jako něco objektivního, ale ve zjevnosti existence, jež se stává sama v sobě jistou.⁷⁵

2. 8. Smrt bližního

Zaměříme se tedy nejprve na smrt bližního. Podobně jako Landsberg považuje Jaspers smrt toho nejmilovanějšího člověka, s nímž stojíme v komunikaci, za největší řez v našem žití na světě. Tak, jako musím v posledním okamžiku, kdy jej nemohu následovat, nechat umírajícího samotného, zůstávám i já sám; zemřelého již není možné oslovit, mít s ním dále vztah ve smyslu komunikace. Zároveň osamělost před smrtí se ukazuje jako absolutní jak umírajícímu, tak pozůstalému. Osamělí zůstávají oba dva. Po celý čas je to konec v tom smyslu, že nelze učinit krok zpět. Právě bolest oddělení je posledním vyjádřením beznaděje komunikace.

Nicméně zde představuje Jaspers nový a pozoruhodný motiv: Komunikace s milovanou bytostí může být zakotvena tak hluboko, že sám její konec ve smrti povede k jejímu hlubokému objevení se a komunikace si zachová své bytí jako věčná skutečnost. Pak je existence ve svém zjevování proměněna; její bytí na světě skrze skok neodvolatelně pokročí vpřed. O tomto skoku Jaspers mluví jako o zrození nového života: Smrt je pojata do života. Život pak osvědčuje pravdu komunikace, která přetrvává smrt, v něm se on sám uskutečňuje, jak musí v komunikaci být. Z Jaspersova textu bohužel není moc patrné, v jakém smyslu mohu s bližním zůstat v komunikaci, jako kdyby mi on byl nablízku. Na to, jak lze či nelze pojetí věčnosti u Jasperse chápat, se zaměříme během srovnání Jasperse s Landsbergem.

Radikálně odlišná je pro Jasperse absolutní osamělost v situaci ztráty komunikace a osamělost skrze smrt bližního. První je nedostatek vědomí, kdy skutečně neznám sám sebe, v druhém, šlo-li o skutečnou komunikaci, pro mne milovaný zůstává již ne fyzicky, ale existenciálně přítomen.

Existence se tak uskutečňuje v transcendenci (opět ve smyslu překročení roviny

74 Peach, *Death*, „*Deathlessness*“ and *Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 1n

75 Jaspers, *Philosophie II*, 220n

Peach, *Death*, „*Deathlessness*“ and *Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 75

pobývání). Je-li pro mne smrt bližního existenciálním otřesem a nejen něčím objektivním s partikulárními hnutími mysli, „zabydluje“ se existence v transcendenci. Na takovém základě je možná i hlubší radost, která spočívá i v „neuhasitelných bolestech“ zakoušených při smrti milovaného člověka.⁷⁶

2. 9. Má smrt

Smrt bližního má totální charakter a je proto mezní situací, že bližní je pro mne jediný a jedinečný. Jako mezní situace tu je i má vlastní smrt; má vlastní, nikoli smrt v nějakém obecném smyslu za způsob Heideggerova obratu „umřít se musí“. Ta je pro mne rozhodující událostí; Jaspers jí dokonce přisuzuje charakter mezní situace v závažnějším smyslu než smrti milované osoby, jelikož je koncem všech mých možností a zkušeností ve světě; smrt druhého nás „pouze“ staví před naši vlastní konečnost.

Samotní moje smrt je pro mne nezakusitelná ve smyslu smrti jako procesu. Peach mluví o smrti jako o nicotě a o neviditelné síle či neviditelné přítomnosti. Řečeno s Ludwigem Wittgensteinem, smrt není událostí mého života. Zakouším jen vztah k ní (tělesnou bolest, smrtelný strach aj.), umíraje trpím smrtí, ale nezakouším smrt samotnou – ostatně mohu zemřít i bez těchto zkušeností – tyto zkušenosti ji nemohou nahradit, ani nemohou vytvořit mezní situaci.⁷⁷

Na druhou stranu nemohu sice smrt chápat jako „insider“, s vzhledem do smrti jako faktu, ale ani tak nejsem zcela bez jakýchkoli faktů. Víím, že zemřít musím, a tak je na stole otázka, jak se já sám k této nutnosti postavím.⁷⁸

Zajímavé je, že v této propasti mohu podle Jasperse sebe sama zakusit jako znovu povstávajícího – nabízí se možnost chápat tuto úvahu jako analogii k existenciální komunikaci, která v nějakém smyslu dokáže překonat i smrt. To, co mě na mé smrti trápí především, je představa, že nebude pokračovat můj život tak, jak jsem zvyklý jej přijímat, jako mé pobývání na světě, že z hlediska své dosavadní „formy“ života budu ničím; resp. že se nemohu vrátit zpět do svého pobývání. Člověku je v tomto ohledu vlastní neomezená vůle k životu – i když na ní nemusí trvale ulpívat.

⁷⁶ Jaspers, *Philosophie II*, 221n

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 84

Peach také upozorňuje na zajímavou paralelu s Gilgamešem, který se také cítí nesmírně osamocen a propadá beznaději, zoufalství, když zemře Enkidu. Zároveň si začne Gilgameš bolestně uvědomovat svou vlastní smrt. Zároveň jeho vztah s Enkiduem v nějakém smyslu zůstává, tak jako u Jasperse existenciální komunikace.

⁷⁷ Jaspers, *Philosophie II*, 222nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 74, 78, 82

⁷⁸ Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 8n

Jak se tato vůle k životu podepíše na vnímání mé smrti? Pro neohraničenou vůli k životu, tj. takovou již jde o neustálé trvání jakožto pobývání, je smrt beznadějným zoufalstvím, jelikož hledí na svět pozitivisticky (empirická realita je tím nejzazším). Touží po nesmrtnosti, která je v podstatě touhou po tom mít přetrvávající formu pobývání, touhou po pokračování dosavadního života. Jsme v situaci, kterou Jaspers popisuje jako mlčení nevědění: Chci vědět, jak to bude se mnou „ve smrti“, ale stojím před otázkou, na kterou neexistuje žádná objektivní odpověď. Podstatné je, že mi ukazuje to (tak jako podle Jasperse zůstává existenciální komunikace i ve smrti bližního), co se týká mé existence a o čem v souvislosti s tím mohu mluvit jako o věčném.

Jiná možnost je, že zakusím jakou nesmrtnou svou existenci (tedy neomezím se pouze na rovinu pobývání). V této možnosti pro mne plní má smrt „funkci“ prubířského kamene, totiž že přítomnost mezní situace smrti si vynucuje rozlišení vši zkušenosti bytí v jednání: To, co tváří tvář smrti setrvává jako skutečně závažné a podstatné, to je existenciální; to, co je nepodstatné, je pouze záležitostí pobývání. Tváří v tvář smrti mohu vést a zkoušet svůj vlastní život. Mám možnost obrátit se ke své autentické existenci skrze transcendingující myšlení. Někdy to Jaspers vyjadřuje obrazem smrti jako zrcadla mé existence.

Smrt pak pochopitelně přestává být chápána jako mezní situace, pokud ji beru jen jako ohromné neštěstí, protože je objektivním znicotněním. Ulpívám na pouhém zjevování, pokud se soustředím jen na trvání, pokud jsem skrze strach a starost ovládán konečnými záležitostmi (lačností po životě, žárlivostí, touhou po vlivu, pýchou) místo toho, abych je bral pouze jako nutné prostředky pobývání. Pak je také vše, co dělám, učiněno jako týkající se pobývání ve světě, proč je to pro konečnost svého pomíjení nezávažné. Smrt jako existenciální téma potom znamená relativizaci pouhého pobývání.

V mezní situaci existování není smrt blízká, ani vzdálená, nepřátelská, ani přátelská, ale vždy obojím v pohybu skrze tyto odporující si podoby.⁷⁹

Pro neohraničenou vůli k životu, jež chápe trvání jako absolutní měřítko bytí, je nevyhnutelnost smrti důvodem k zoufalství. Proto také tato vůle přetváří smysl smrti jakožto meze. Chtěla by strach ze smrti odmyslet. Typickým příkladem je již u Landsberga zmíněná epikurejská myšlenka o tom, že se nás smrt netýká: jsem-li já, není tu má smrt, je-li tu smrt, už zase nejsem já. Logicky je sice tato myšlenka koherentní, nicméně úzkost z nebytí stejně nedokáže potlačit, stejně tu zůstává představa smrti jako absolutního konce všeho

⁷⁹ Jaspers, *Philosophie II*, 222nn
Janke, *Filosofie existence*, 172n
K strachu ze smrti viz Jean Wahl, *Existencialism*, 40-43

smysluplného. Jelikož chce smysl nějak zachovat, přesouvá jej do představy časné nesmrtnosti, kontinuity mého pobývání: Získám nějakou jinou formu pobývání, v níž budu pokračovat, případně se začne uvažovat o různých formách pobývání, které moje duše střídá. Jednou z nich by potom byla současná forma mého života. Stejně tak k takovému přístupu patří podávání důkazů o nesmrtnosti. To ovšem velmi snadno vede ke skepsi, protože taková představa je vázána na spojení duše s našimi tělesnými orgány (ty také tvoří naši identitu) a vůbec nějakou smyslovou zkušenost – vezměme si spolu s Jaspersem spánek, v němž se nám také musí zdát o něčem, pokud nemá být svým způsobem analogií nebytí, nebo vzpomínku, která také musí být vzpomínkou na něco.

2. 10. Úzkost ze smrti a statečnost

Jaspers na tyto myšlenky navazuje úvahou o statečnosti. Statečnost je v mezní situaci postoj ke smrti jakožto k neurčité možnosti mého vlastního bytí. Statečnost tváří v tvář rizikům, představám pekla či očistce a církevní moci, jež drží prostředky milosti je nutná jen tam, kde ji člověk bere jako součást substance svého života (které mu opět dávají nějaký tvar a když se nějak potřebuje chytit „pro všechny případy“ jistot ve vztahu k transcendenci). Statečnost vzhledem ke smrti chápáné jako přechod mezi různými formami pobývání je redukována na minimum, ztrácí se v ní úlek z nebytí, zde přestává skutečné umírání. Proti tomu staví Jaspers skutečnou statečnost, která se staví proti tomu, abych sám sebe klamal domnělými jistotami.⁸⁰

V návaznosti na to rozlišuje Jaspers i dvojí úzkost. První je úzkost spojená s představou nesmrtnosti, třese se před nebytím, které také pro ni zůstává tím posledním. Pro ni jsou typické právě ony představy smyslové nesmrtnosti. Tento typ úzkosti je vázán na nějaký objekt. Proti tomu je radikálně odlišná úzkost, která zná jiné zoufalství nebytí; jde o úzkost existenciálního nebytí (nikoli z umírání), z možnosti nebytí tváří v tvář možnosti mého vlastního nebytí, nicoty, v sekundární literatuře někdy označované jako existenciální úzkost. Je zřejmé, že nicotu ex definitione jako předmět chápat nemůžeme. Je to úzkost, která se může ukázat jen tehdy, vezmeme-li smrt jako nebytí našeho pobývání a nebudeme-li se snažit překrýt je různými náhražkami. Tuto skutečnost nám ukazuje beznaděj, kterou Jaspers, spolu s Kierkegaardem, chápe jako konstitutivní moment existence, jelikož ukazuje právě to, že

⁸⁰ Jaspers, *Philosophie II*, 224n

Oproti tomu si vezměme Smrt Ivana Iljiče od Tolstého, abychom viděli, jak myšlenka smrti a strach ze smrti dokáže člověka pohltnout. K tomu viz Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 15n. Peach ostatně zajímavě – a správně – poznamenává, že strach ze smrti nám umožňuje se k ní taky nějak stavět a dává nám možnost uvědomit si intenzitu života.

některou prázdnotu není možné naplnit radostmi a činnostmi ani náboženskou útěchou.

Úzkost z existenciálního nebytí je kvalitativně odlišná od strachu z vitálního nebytí. Ta zároveň může relativizovat úzkost z nebytí pouhého pobývání; z jistoty existence je možné lačnost po životě opanovat a najít před smrtí klid ve vědění o konci. Ovšem pokud chybí tato jistota bytí ukotvená v komunikaci, vede existenciální úzkost k zoufalství.

Naopak touha po životě může relativizovat existenciální úzkost. Tím, že se upínám k pobývání a toužím po přežití v této formě, mohu se snažit nepřipouštět si existenciální úzkost a vytěšňovat ji.

S tím úzce souvisí to, že existenciální úzkost nedokáže poskytnout útěchu vůli k životu, jelikož jí nenabízí nějaké vědění o tom, jak je možné tuto touhu naplnit; takový strach ovšem nemůže být zničen věděním, ale překonán v přítomnosti okamžiku existenciální skutečnosti: V odvaze heroického člověka k smrti, který se ve své svobodě za něco zasazuje; v riskování života tam, kde se člověk s nějakou skutečností identifikuje a je schopen jasně a uvědoměle si říci, že s touto skutečností stojí a padá; vůbec tam, kde existenciální skutečnost dokáže jednat z nějakého původu, o kterém světské bytí neví, kde dokáže jednat ve své svobodě nepodmíněně, kvůli nějakému nepodmíněnému požadavku, tedy autenticky.

Statečnost není možná ve formě stoického klidu v stabilním trvání, neboť v něm by byla existence prázdna. Kdo nezůstane v zoufalství ztráty milovaného člověka, ztratí svou existenci stejně jako ten, kdo opomene ořes z nebytí. Jistota bytí může být darována jen v zoufalství. Vědomí bytí může být dáno jen tomu, „kdo viděl ve tváři smrt“.⁸¹

2. 11. Dvojitá smrt

Nakonec Jaspers rozlišuje i dvojitou smrt. To odpovídá dvojitou úzkosti, úzkosti pobývání a existenciální úzkosti. Na základě rozlišení dvojitou úzkosti můžeme také rozlišovat dvojitou podobu smrti: 1) Pobývání, které je i v nebytí, a 2) radikální nebytí.

Ad 1) Pobývání, jež i v nebytí, popření existence je, se stává hrůzou z nekonečného života bez možnosti, působení a podílení; umřel jsem a takhle musím věčně „žít“, přitom nežiji a ani nemohu zemřít. Vykoupením z takového stavu by bylo ono radikální nebytí.

Ad 2) Naprosté nebytí je oproti tomu hrůzou pro existenci, jež se „zaprodala možností pobývání“, jelikož klid tu může poskytnout jen svět, který pro existenci stejně nakonec nebude. Ovšem od této úzkosti je možné vykonat obrát k výzvě užívat si tak moc a tak rychle, jak jen to je možné, což nás ovšem jen přivede zpět do situace pobývání.

⁸¹ Jaspers, *Philosophie II*, 225nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 79nn

Jaspers mluví o smrti jako hloubce bytí nikoli ve smyslu klidu, ale ve smyslu naplnění. Objektivně viděno není smrt nahlédnutelná jako nutně patřící k životu. V životě je vše již dosažené jakoby mrtvé. Nic již naplněného nemůže žít, proto i my, jestliže umíráme k naplnění, umíráme jako připraveni být s mrtvými (zum Toten). Proto je pro nás naplněné partikulárním, jen stupněm a výchozím bodem. To, co se dřív ukazovalo jako cíl (cokoli partikulárního, ze světa), ukazuje se nyní jen jako prostředek. V životě stále totiž zůstává nenaplnění, tenze jako napětí a cíl, neadekvátnost a nenaplnění. Ke své smrti tak existence stojí jako k nutné hranici svého možného naplnění. Na jednu stranu je skutečná smrt násilná, je to konec, nikoli naplnění. Na druhou stranu stojí ke smrti jako k nutné mezi svého možného naplnění; z tohoto hlediska můžeme říci, že to, oč tu jde, není nakonec smrti, ale existence. Jestliže má život mířit ke svému naplnění, musí mířit ke své smrti.

Je tu jakási možnost hloubky smrti.⁸² Zde je totiž anticipována hloubka smrti jako vlastního bytí, možnost, že „nejvyšší život“ chce smrt místo toho, aby se jí bál. Právě tady se může smrt odhalovat už ne jako mez, ale jako naplnění. Je tím dokonalým, v čem se boří to, co se v pobývání jeví jako bytí – ovšem hned Jaspers dodává, že taková tvrzení jsou snadno zpochybnitelné a neporozumění jim nevyhnutelné; nemáme k dispozici jazyk, který by něco takového dokázal adekvátně popsat. Není zde myšlena zbabělá nemohoucnost nešťastného života, nenávisť k sobě samému, ne „pomínuté hýření“ utrpení a smrti, nikoli unavená touha po klidu. Smrt může být ovšem hluboká jen tehdy, pokud nejde o nějaký útěk k sobě samému. Smrt nemůže být myšlena z vnějšnosti a nezprostředkovatelnosti. Je třeba uznat zvláštnost smrti, její specifičnost a že k ní mohu v této její jinakosti přicházet jako ke svému základu; v tom spočívá ona hloubka. Jaspers dokonce říká, že smrt byla méně než život a požadovaná statečnost a že smrt je víc než život a dává záchranu.⁸³

Nakonec mluví Jaspers o obratu smrti spolu s existencí. Neexistuje jeden neměnný postoj ke smrti. Mnohem víc se mění můj postoj ke smrti ve skocích nového nabytí skrze život tak, že mohu říci: Smrt se se mnou mění. Proto nejde o žádný nesouhlas člověka se sebou samým, když „visí všemi vlákny svého bytí“ na životě a když přitom svým životem opovrhne, ač jej ve své rozpornosti a pitomosti miluje, když se zdá, že si před smrtí zoufá a je si vědom svého vlastního bytí, když nechápe a přeci důvěřuje, když vidí nic a přeci si je vědom bytí, když rozeznává smrt jako svého přítele i nepřítele, straní se jí a zároveň ji rozpoznává. Smrt je stále tou stejnou skutečností jen jako fakt, v mezní situaci sice nepřestává

82 Jaspers na tomto místě hovoří především o *Liebestod*, smrti lásky či smrti z lásky, která je typická především pro věk mladický.

83 Jaspers, *Philosophie II*, 228n

být, ale její tvar je proměnlivý, je pokaždé právě takový, jak já jakožto existence jsem. Není s konečnou platností jasné, jaká je, nýbrž je přijata do dějinnosti mé zjevující se existence.⁸⁴

84 *Jaspers, Philosophie II*, 229

3. Klíčová témata ve srovnání obou autorů

Po vyložení pozic obou filosofů si můžeme všimnout, že se v jejich dílech často vyskytují podobná témata, podobné představy. Často provádějí kroky, které jdou podobným směrem. Na druhou stranu, finální interpretace zkušenosti smrti a jejího významu se ve významných bodech liší možná víc, než by se mohlo při prvním přečtení zdát.

To je situace, která obsahuje příslib dobrého rozvinutí našeho tématu. Landsberg s Jaspersem často nacházejí „společnou řeč“, takže je mezi nimi možné vést skutečně konstruktivní dialog, nejen přehlídku toho, co si myslí A a co B. Nicméně závažné rozdíly mezi nimi nám neumožňují dospět příliš snadno a rychle k nějakému závěru ve stylu „to jsme se to ale krásně shodli“, nýbrž nutí nás k hlubšímu zkoumání toho, proč bychom měli či neměli dospět k té které interpretaci.

Budeme tak postupně sledovat společná klíčová témata obou autorů, která zároveň tvoří páteř jejich koncepcí: *Zkušenost*, pojetí *osoby* či *existence*, *Boha/transcendence*, otázku *mé smrti* a *smrti bližního* a nakonec pojetí *nesmrtelnosti*, *věčnosti* a možnosti *překonání smrti*. Po tomto srovnání se můžeme pokusit zodpovědět v Závěru otázku, jaký vhled do problematiky smrti a intersubjektivit Landsberg s Jaspersem umožňují.

3. 1. Zkušenost

Jak pro Landsberga, tak pro Jasperse představuje reflexe zkušenosti způsob, jak se k tématu smrti přibližují. U Landsberga jde vyloženě o programové prohlášení „filosoficky interpretovat zkušenost“, u Jasperse můžeme velmi podobný postup vysledovat také, byť není tak explicitní a je oděný do spekulativnějšího hávu.

Význam tohoto tématu tkví nejen v tom, že představuje základní metodický přístup obou autorů, ale zároveň umožní nahlédnout do jejich antropologie a v důsledku toho i přiblížení toho, jakým způsobem se smrt člověka týká.

Prvním metodologickým krokem je rozlišení dvou základních typů zkušenosti. Landsberg mluví o vnější a vnitřní zkušenosti, Jaspers o tom, která zkušenost je nám dána jakožto pobývání a která jakožto existenci. Oběma dichotomiím je společný rozdíl mezi předmětnou, objektivně a vědecky zkoumatelnou zkušeností, a jakousi neobjektivovatelnou, můžeme říci, že niternou, která se nás týká především jako bytostí, které mají v rukou svůj život, jedinečný úděl, jako celek a mohou jej smysluplně vést (k tomu víc v oddíle „Osoba,

existence“). Právě s druhým typem zkušenosti je spojeno to, jakým způsobem se nás smrt dotýká především.

Prvním tvrzením po takovém rozlišení je, že smrt chápaná jako objektivní fakt (v heideggerovštině ono „zemřít se musí“) není klíčovým tématem pro porozumění smrti. Otázkou ovšem je, proč by tomu mělo tak být – a nutno dodat, že nejde o otázku řečnickou. Již během četby Landsbergova textu jsme narazili na pojetí, která s žádným jiným než objektivním nahlížením smrti nepočítají; Epikúros a jeho teze o smrti, která se nás nijak netýká. Takové pojetí má ovšem mnoho zastánců od antiky až po dnešní, především analytickou, filosofii. V ní tam často narážíme na tvrzení, že pokusy jít „za“ objektivní skutečnost nutnosti zemřít jsou prázdnou spekulací.

Musíme se proto zabývat tím, jestli už samotné základny Landsbergovy a Jaspersovy koncepce nejsou vratké. Jak tedy taková námitka proti základním předpokladům Landsbergových a Jaspersových tezí vypadá?

Problém si můžeme nejlépe představit na výše připomenutém Epikúrovu tvrzení: „Když tu jsme my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu my“. Toto tvrzení, v němž jde především o odstranění strachu ze smrti a odmítnutí smrti jako něčeho zlého, provokuje především Landsberga; hovoří o něm jako o sofismatu, úhybném manévru před palčivostí otázky smrti. K Jaspersovu postoji se dostaneme později. Na druhé straně ovšem mnozí moderní myslitelé Epikúrovu pozici obhajují. Jaký bývá jejich argument? Jeho základ tkví – paradoxně stejně jako u Landsberga i Jasperse – v důrazu na zkušenost v tom smyslu, že se mě dotýká jen to, co mohu zakoušet – ovšem bez rozlišení nějakých kvalitativně odlišných způsobů zakoušení, jako je tomu u Landsberga a Jasperse.

Událost, kterou nemohu zakusit, je pro mne indiferentní. To je postoj, který v různých obměnách známe již z antiky u Epikúra (co nemohu zakusit, není pro mne zlem), Lucretia (nezakouším-li nedostatek dobra, nemůže mě to trápit; po smrti jsem stejně nevědomý jako před narozením, tudíž smrt není ničím, co by mi mohlo nějak uškodit), Seneky (smrt je úleva od všech trápení a poklidné spočinutí) či Plútarcha (je-li smrt oddělením duše od těla, pak je i koncem všeho vnímání, tedy se nás nemůže týkat).⁸⁵ Zde navazují někteří soudobí analytici myslitelé (Wiplinger, Rosenberg, Feldman aj.). Smrt sama je nezakusitelná, není fenomenologicky vykazatelná (nanejvýš je možné používat negativní kategorie a říkat, čím není, případně pokoušet se za jistých předpokladů o paralely se spánkem a podobně). Od toho se odvíjí i myšlenka obtížnosti – ne-li nemožnosti – představit si vůbec svou vlastní smrt.

⁸⁵ Schumacher, Bernard N.: *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge 2011, str. 151nn

Můžeme nanejvýš zvnějšku pozorovat mrtvého člověka, nikoli přijmout perspektivu mrtvé osoby. Landsberg i Jaspers mluví o tom, že svou vlastní smrt nemohu zakusit, nicméně na rozdíl od nich docházejí jejich analytičtí kolegové k závěru, že smrt je nepoznatelná a jako má smrt i nemyslitelná.⁸⁶

To je hozená rukavice našim autorům: Je pro nás smrt vůbec problémem? A pokud ano, v jakém smyslu? Je opravdu naše vlastní smrt „naše“? A co smrt osoby, kterou jsme skutečně milovali? Jistě, emočně to je velmi vypjatá a tragická událost, nicméně je vůbec k něčemu dobré, abychom si ji připouštěli? Vždyť milovaného člověka už nic netrápí, nic nevnímá.

Úsilí rozumět otázce smrti na základě reflexe zkušenosti tak před námi otevírá následující otázky: 1) Jestliže se nás smrt týká natolik, nakolik jsme si jí vědomi, existuje nějaká forma vědomí i po smrti/ve smrti?⁸⁷ 2) Jestliže se nás smrt týká natolik, nakolik jsme si jí vědomi, nakolik se nás týká náš vlastní život? Nakolik je pro nás život něčím závažným, jestliže se všechno stejně nakonec „propadne do nicoty“, do absence vědomí? 3) Jestliže premisa ohledně nutnosti vědomí smrti neplatí, existuje nějaký jiný způsob, jak se nás smrt týká, než jako vědomá záležitost?

Ad 1) *Jestliže se nás smrt týká natolik, nakolik jsme si jí vědomi, existuje nějaká forma vědomí i po smrti/ve smrti?* Je zřejmé, že oba naši autoři se snaží představit nějaký jiný typ zkušenosti, v němž se smrt také jinak ukazuje než jako objektivní fakt, danost. Nabízejí možnost, jak hledisko založené na primátu vnímání překonat?

Landsberg důsledně hovoří o zkušenosti v celém textu *Zkušenosti smrti*. Závěrečnou a klíčovou formu, v níž se zabývá svědectvími Augustina a Terezie z Ávily, označuje jako mystickou. V tom lze snadno rozeznat příslib alternativy i háček. Nevidím důvod domnívat se, že by Augustin a Terezie skutečně nehovořili o své vlastní zkušenosti. Otázkou nicméně je, jestli taková zkušenost byla autentická, tj. jestli skutečně byla zkušeností překonání smrti, zahrnutí smrti do života či věčného života (necht' si čtenář vybere obrat jemu nejbližší). Z toho vyplývá další otázka: Nakolik vůbec můžeme takové svědectví posuzovat? Bez obdobné zkušenosti ji patrně posuzovat nemůžeme, přinejmenším si však můžeme všimnout překonání strachu ze smrti, ba co víc, pochopení smrti jako dobré, jako „definitivně“ dávající životu smysl a naplnění. Co se autenticity týče, nelze předem vyškrtnout možnost, že i překonání

86 Schumacher, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, 117nn, 213nn

87 Patrně se při obratu „zkušenosti po smrti“ nabízí asociace tzv. klinické smrti a dalších „alternativních“ zážitků. Nepopírám, že se může jednat o přínosný zdroj informací a zkušeností, nicméně netroufám si fundovaně otevírat téma natolik specifické.

strachu ze smrti je něco na způsob autosugesce – byť třeba příjemné a užitečné – nicméně neopřené o něco skutečného (což neznamená „o něco objektivního“). Otázku autenticity nemůžeme zodpovědět bez bližšího prozkoumání antropologických a teologických předpokladů, na nichž stojí a jimiž se budeme zabývat v pozdějších oddílech, proto ji zatím podržme v paměti, než se k ní znovu obrátíme.

V Jaspersově filosofii nemáme explicitně zmíněný předpoklad zkušenosti, nicméně Jaspers sám s ním evidentně pracuje stejně důsledně; od okamžiku vymezení smrti jako mezní situace je smrt pojímána tak, jak se nám dává v existenci (tj. jako zkušenost pro člověka jakožto existujícího), nakonec tam, kde mluví o překonání smrti ve smyslu – zatím dosti neurčitě – komunikace s milovanou osobou, jde o zkušenost této existenciální komunikace; tedy zvláštní, nepředmětnou zkušenost, ale přesto zkušenost.

Otázky a problémy jsou stejné jako u Landsberga: Bez podobné zkušenosti lze sotva něco takového posuzovat. Co do autenticity opět nejdřív potřebujeme hlubší pochopení toho, co vlastně Jaspers míní předpoklady s nimiž pracuje, zde tedy především pojetí existence jako v nějakém smyslu nesmrtelné.

Ad 2) *Jestliže se nás smrt týká natolik, nakolik jsme si jí vědomi, nakolik se nás týká život? Nakolik je pro nás život něčím závažným, jestliže se všechno stejně nakonec „propadne do nicoty“?* Figura Epikúra a jeho následovníků, ať už antických, nebo mnohem mladší spočívá v tom, že smrt se nás týká jen potud, pokud si ji uvědomujeme, jak již bylo uvedeno. Ve smrti „mizíme“ my, tedy mizí i náš život, to je druhá část Epikúrovy teze o smrti a její důsledek. Právě „mizející život“ je tím, o čem zde běží. Ve smrti si nejsme ničeho vědomi, nic se nás netýká, ani samotná smrt, ale ani náš život. To, co jsme prožili, nestihli prožít, mohli udělat jinak a podobně, jako kdyby pro nás ani nikdy nebylo. V takovém pojetí každý život spěje ke svému zničení, konci. Neznamená to ve svém důsledku, že všechno, co v životě prožijeme, bude stejně nakonec „anulováno“? Má potom smysl vůbec o něco usilovat? Má vůbec život nějakou váhu? Odsud by mohl dobře zahájit „protiútok“ Landsberg svým přesvědčením že člověk nemůže žít bez naděje, tj. bez naděje v trvalou aktualizaci osoby. Je Landsbergova námitka platná?

Abychom se do těchto otázek hlouběji ponořili, vyzkoušejme následující myšlenkový postup: Při podmínce vědomí je zjevné, že cokoli, co má pro nás hodnotu, co se nás nějak týká, ať už pozitivně (radost, štěstí, úspěch aj.) či negativně (utrpení, neštěstí apod.), má časově omezené pole působnosti do okamžiku smrti.⁸⁸ Ptáme se: Má potom vůbec smysl se o

⁸⁸ Pro upřesnění: Jde o smrt ve smyslu selhání mozkových funkcí, bez nichž definitivně není možné vědomí sebe sama. K bližšímu seznámení viz Schumacher, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, 18nn,

cokoli snažit, když víme, že nakonec „z toho nic mít nebudeme“, že je všechno jen dočasným řešením, dočasným (ne)úspěchem, (ne)štěstím a podobně, když si stejně ničeho, co se nám v životě přihodilo, nebudeme vědomi? Je nakonec nějaký rozdíl v tom, jestli jsem prožil šťastný život, nebo plný katastrof, zda jsem se choval jako Matka Tereza, nebo jako Stalin? Tak jako tak, bude mi to jedno. Smrt maže jakýkoli význam a smysl. Smrt tak opravdu není problémem, jak si přáli epikurejci a další myslitelé, nicméně problémem nakonec není vůbec nic, protože smrtí se vše vyřeší; sebevražda pak ostatně nemusí být jen aktem vyrovnaného mudrce, ale univerzálním řešením jakéhokoli problému – vzít si život znamená zbavit se jakéhokoli zla, případně i nespokojenosti s tím, že mi nějaké dobro chybí, nebo že bych ho snad ještě mohl dosáhnout.

Právě z důvodu ztráty smyslu považuji za platnou Landsbergovu myšlenku o nepostradatelnosti naděje.

Zbývá nám ovšem nějaká možnost, jak se s takovou situací vyrovnat, kromě toho, že přijmeme skeptickou variantu, totiž že smrt má poslední slovo a náš život tak nakonec ztrácí smysl – resp. má ho jen „na dobu (ne)určitou“? Co z toho plyne pro další úvahy? Jednak se vracíme k předchozí otázce po možnosti nějakých jiných forem zkušenosti, jednak se nám do hry dostává třetí otázka, zda tento postoj založený na nutnosti vědomí je adekvátní. Tak jako tak pro nás tyto možnosti představují Pascalovu sázku: Nic při nich ztratit nemůžeme, jen vyhrát.

Ad 3) *Jestliže premisa ohledně nutnosti vědomí smrti neplatí, existuje nějaký jiný způsob, jak se nás smrt týká, jak je pro nás problémem?* Jinými slovy, klademe si zde otázku, zda celá námitka vůči závažnosti smrti stojí na legitimním předpokladu: Týká se nás smrt skutečně jen tehdy, pokud si ji uvědomujeme? Jako logická možnost se tato varianta nabízí, nicméně nic nenasvědčuje tomu, že by se Landsberg nebo Jaspers snažili s něčím takovým operovat. Landsberg ve všech krocích svých úvah o smrti mluví o zkušenosti smrti a i tam, kde jde o překonání smrti, má jít o zkušenost tohoto překonání, totiž o zkušenost křesťanských mystiků. U Jasperse můžeme podobný postup vysledovat také; i tehdy, jde-li o překonání smrti v podržení existenciální komunikace, zakouším tuto komunikaci jakožto existující.

Obtížně pochopitelné pak jsou pro evropské myšlení takové představy, které nabízejí alternativu tou formou, že jedinec splyne s nějakým vyšším, nadosobním principem (nirvána v buddhismu) či Bohem („vyvanutí“ duše a její splnutí s Bohem, které popisují islámští

passim.

mystikové, súfiové). Thomas Nagel upozorňuje na to, že to, čo zde vnímame jako hrozbu či priamo zlo, je ztráta našej vlastnej subjektivity a individuality, koniec možnosti byť svým „já“.⁸⁹ I to ovšem stojí na špecifických predpokladoch pojetí ľudskej osoby.

Je zjavné, že antropologické téma již „klepe na dveře“. Je na čase zabývať sa tým, na jakých predpokladoch stojí úvahy o prekonaní smrti u oboch autorů.

3. 2. Osoba, existence

Základní dichotomii typů zkušenosti odpovídá o oboch autorů rozlišení dvou základních aspektů lidského bytí. Kromě empirické skutečnosti, řekněme „být živočichem typu člověk“, je člověku vlastní i nepředeměnitelná rovina, osoba (Landsberg) či existence (Jaspers), která činí v hlubokém smyslu člověka tím, čím je a má být.

Podíváme-li se na tato rozlišení z větší blízkosti, zjistíme, že mají mnoho společného. Obě v první řadě poukazují na to, že se lidský život nevyčerpává (či nemusí vyčerpávat), na rovině „výskytu“, ale že člověku je (aspoň v možnosti) vlastní daleko zásadnější uchopení svého života: Mohu sebe sama chápat jako jedinca, který ze svého života tvoří smysluplný celek, každý ve své jedinečnosti s tím, že toto úsilí není možné zachytit jako něco objektivovatelného.

Naše vlastní úsilí, neuzavřenost života, dynamičnosť, to je ďalší pojítko medzi Landsbergem a Jaspersem. Můžeme si připomenout, jak často používajú pro popis člověka dynamické pojmy místo statických: Personalizace, individualizace, filosofování, transcendování apod.

Co z toho plyne pro otázku smrti? Abychom navázali na předchozí oddíl: Dává se nám smrt jako osobě/existenci nějakým zvláštním způsobem? Nabízí se ona hľadaná jiná forma zkušenosti alebo nějaká alternatívna možnosť, jak chápat smrt mimo naše vědomí a přesto tak, že se nás týká?

Znovu se nejdřív podívejme na Landsbergovo pojetí osoby. Smyslem osoby je její sebenaplnění, které Landsberg popisuje jako postupný proces personalizace odehrávající se vždy v jedinečné podobě a v jedinečných mezilidských vztazích, jehož vyústěním má být trvalá aktualizace osoby. Jádrem a pramenem personalizace a „bytí osobou“ je vztah s Bohem, který je chápán jako Osoba. Vnitřní zkušenost, která se nás jako osoby týká, není objektivně ověřitelná, nýbrž je přístupná jako pochopení a prisvojení života ve smyslu jeho celistvosti, která není vyjádřitelná a uskutečnitelná pouze na empirické rovině – ostatně o otázce člověka

89 Schumacher, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, 189nn.

jako celku nemluví Landsberg jako o problému, ale tajemství.

Právě ve vztahu k Bohu je možné mít zkušenost překonání smrti, jejího zahrnutí do života? Jaký charakter tato zkušenost má? Jakožto vnitřní zkušenost není verifikovatelná. Můžeme říci, že se mystikům, z jejichž textů Landsberg vychází, dává jako zaslíbení, teologicky řečeno, jako eschatologická záležitost, napětí mezi „ještě ne“ a „již ano“: Překonání smrti tu ještě není, nemáme jeho (ověřitelnou) jistotu, zároveň je již zde, zásadním způsobem proměňuje celé vnímání mystikova života, který prožívá svůj život jako směřující k věčnému naplnění.

Obraťme nyní pozornost k Jaspersovi. Ten rozehrává naši otázku skrze koncepci mezních situací. Smrt je neoddiskutovatelným faktem, zemřít musí každý člověk. Avšak takto se nám smrt ještě nedává jako mezní situace. Co toto rozlišení znamená? Má vůbec smysl, jestliže je mezní situace situací, z níž nemůžeme vystoupit, tedy také nutností? Jaspers nabízí odpověď takovou, že mluví o ukazování se v mezních situacích toho, co není přístupné našemu vědomí, ale existenci, tj. není mi dána jako nějaký objekt vědomí, nýbrž je mi dána jako někomu, kdo sleduje smysl svého bytí, má niterný vztah se svými blízkými, není v morálně neutrálním postavení apod. Přesto: Dává takové rozlišení smysl? Nemusíme si přeci i jako existující být smrti vědomi?

Filiz Peach upozorňuje nás upozorňuje, abychom si byli vědomi toho, že existence není nějaká samostatná entita či nějaký svébytný stupeň našeho bytí, nýbrž je aspektem našeho bytí; existence existuje jedině jako svoboda, přesněji svoboda od světa k transcenci, porozumění své vlastní potencialitě. To se pochopitelně nevyklučuje s vědomím jakožto vědomím konkrétních obsahů, ale sama existence tímto vědomím není. Existence představuje možnost, která může být uskutečněna v okamžiku jako transcendování konečného pobývání, jako okamžik „přítomné věčnosti“, o naplnění okamžiku, o uskutečnění původní hloubky existence tak, že v tom kterém okamžiku jedním skutečně nepodmíněně, kde je nepodmíněně chápáno jako to, vzhledem k čemu je život „jakoby vtažen do věčného smyslu“, již ne odvozeného z něčeho dalšího (Jaspersovým oblíbeným příkladem je Giordano Bruno, který se rozhodl podržet si své přesvědčení i na hranici, bez ohledu na cokoli jiného⁹⁰). Podle Peache jde o vědomí momentu věčnosti v objektivním čase, zakusení jednoty věčnosti a časového okamžiku „ted“, které je přístupné každému, kdo dokáže překročit hranice empirické skutečnosti.⁹¹

90 Jaspers, *Úvod do filosofie*, 38n
Jaspers, *Filosofická víra*, 31nn

91 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 97nn

Proto také může Jaspers chápat smrt nikoli jako objekt vědomí, ale jako „prubířský kámen“ toho, co je skutečně autentické, co nese „pečeť věčnosti“. Můžeme v takovém případě mluvit o nějakém posunu vůči situaci založené na podmínce vědomí? Nemůžeme v tom smyslu, že bychom si po smrti podrželi vědomí o ní – byť třeba vědomí smrti jako mezní situace; existence není v Jaspersově pojetí nesmrtelná tak, že by věčně žila, není samostatnou, nesmrtelnou entitou (k tomu více v oddíle o nesmrtelnosti a překonání smrti). Můžeme však mluvit – podobně jako u Landsberga – o posunu v tom smyslu, že se proměňuje vnímání smrti. Místo „konečné zastávky“ je chápána jako měřítko autenticity života. To je jistě závažné, možná vznešené téma, nakolik se ukáže jako zásadní, tomu se budeme věnovat v oddíle „Nesmrtelnost, věčnost, překonání smrti“. Stále je před námi totiž otázka, jestli se tím vyřeší zásadní problém v podobě smrti jako toho, co s definitivní platností ruší jakoukoli smysluplnost, a tedy i smysluplnost našeho života.

Stará známá otázka: Můžeme zkušenost, o níž Jaspers referuje, považovat za autentickou? Opět je vidět, že na ni nelze dát objektivní odpověď. Spíš můžeme říci, že to, o čem Jaspers mluví, má charakter svědectví či úvahy, u níž nemá smysl ptát se na pravdivost ve smyslu něčeho verifikovatelného, ověřitelného, ale na pravdivost ve smyslu toho, nakolik dokáže náš život nést, utvářet, proměňovat; nejde o pravdu pobývání, nýbrž o existenciální pravdu. Což je také otázka, která si vyžaduje celistvý pohled na Jaspersovo pojetí, a proto nás bude provázet až do konce této práce.

Podívejme se nyní na Landsbergova a Jaspersova zjištění souhrnně: Co mají společného? 1) U obou sledujeme proměnu vnímání smrti a skrze to i proměnu vnímání nás samých, 2) u obou autorů jde také o zásadní otázku zachování naší identity, jak jsme již toto téma otevřeli v předcházejícím oddílu.

Ad 1) Vycházeli jsme z otázky, zda můžeme nějak překonat problém, který před námi vyvstává při usouvztažnění smrti a vědomí, resp. na jeho důsledcích v podobě ztráty smysluplnosti života. Oba autoři se snaží odpovídat kladně tak, že představují smysluplnost života uchopenou právě skrze smrt. Pro oba přitom hraje naprosto nepostradatelnou roli intersubjektivita; Landsberg mluví o věčném vztahu s Bohem, Jaspers o podržení existenciální komunikace. Nápadně se ovšem liší v tom, jakou podobu tato proměna má – ač by se mohlo na první pohled zdát, že mezi nimi panuje do velké míry shoda: Oba používají termíny jako „překonání smrti“, „věčnost“, „nesmrtelnost“, „Bůh“ či „transcendence“. K rozdílu mezi nimi se obrátíme za okamžik.

Ad 2) V předcházejícím oddíle věnovaném zkušenosti jsme načrtli otázku identity.

Byla řeč o Thomasi Nagelovi a jeho myšlence, že nás smrt připravuje o naši identitu, o možnost být svým vlastním „já“. Zároveň padla zmínka, že tato představa staví na specifických předpokladech, které jsou v našem evropském myšlení hluboce zakotveny. Bernard Schumacher odhaluje její kořeny u Johna Locka v jeho „desubstancializovaném“ pojetí osoby. Locke již nezakládá identitu osoby na nějakém materiálním či tělesném základu, nýbrž na sebevědomí. Právě vědomí sebe sama jako téže individuality v různých časech a na různých místech představuje princip, který tvoří jednotu „já“.⁹² Je zřejmé, že tato představa má stále hodně z Epikúra a toho, co se jako leitmotiv opakuje u mnoha dalších myslitelů: Problematika týkající se nějakého jedince je vázána na jeho vědomí; není-li si toho kterého problému vědom (resp. pokud si jej ani nemůže být vědom, jak to říká Epikúros o smrti), jako by potom pro něj ani nebyl.

Tím před námi vyvstává následující téma: Pokud máme mluvit o překonání smrti – zatím bez ohledu na to, v jakém smyslu – je tento problém vázán na otázku naší identity. Dotazovat se nyní musíme na to, zda je naše identita skutečně formována naším sebevědomím. Historicky vzato, nabízely by se nám i jiné modely: Snaha uchovat svou památku (pomníky na věky věků připomínající hrdinské činy, hrdinské eposy, jejichž protagonisté usilují především o nehynoucí slávu, ač je samé čeká Hádés), pokračování mne samého v mých potomcích (tak třeba Lévinas), věčná loviště aj. Pokud se toto nějakým způsobem nezadaří, chápeme situaci tak, že smrt má „poslední slovo“.⁹³ Oba autoři se s tímto tématem nějak vypořádávají, byť v konečné podobě vypadají jejich interpretace velmi rozdílně.

Podívejme se tedy na to, čím se od sebe Landsberg a Jaspers na poli antropologie ve vztahu k otázce smrti liší.

Ad 1) Smrt může život osmyslňovat, říkají Landsberg i Jaspers. Oba přitom používají podobné názvosloví. Oba chápou smrt jako něco, „v čem“ se může ukázat jádro našeho osobního života či existence. U obou hraje – ovšem pouze bez bližšího určení – klíčovou roli intersubjektivita. Tím ovšem shody více méně končí.

Landsberg se explicitně pohybuje na poli křesťanských obrazů (nebudeme teď věc

92 Schumacher, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, 24, 213

93 Religionista by mohl oprávněně namítnout, že máme takové koncepce, které se zachováním identity nepočítají, zároveň však nechápou smrt jako něco tragického. Typickým příkladem by byl buddhismus, pokud chápeme nirvánu jako rozplynutí duše v jakémsi univerzálním principu. Toto téma, jakkoli by bylo relevantní, záměrně neotevírám pro jeho obsáhlost a komplexnost – ostatně sama otázka, zda v buddhistickém pojetí smrti o zachování identity můžeme či nemůžeme mluvit, by vydala na dlouhé zkoumání o povídání... (k bližšímu prozkoumání viz např. Krása, Ondřej (ed.): *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Cesta domů. Praha 2010). Budu se tedy držet dál perspektivy, před kterou nás staví četba Landsbergových a Jaspersových textů.

komplikovat tím, co všechno se kromě „mainstreamu“ pod hlavičku „křesťanství“ vejde za představy a koncepce). Výslovně chápe překonání smrti jako věčný život, řečeno jeho slovy, „trvalou aktualizací osoby“. Tento věčný život znamená být věčně s Bohem a toto pojetí s sebou nese následující charakteristiky: Není možný bez (osobního) Boha, je záležitostí vztahu, intersubjektivit, znamená trvalé zachování mé vlastní identity (nejde o žádné splnutí s božstvem ve smyslu vymizení mého „já“), jakkoli již nemůžeme mluvit o její tělesné podobě.

Jaspers sice mluví o transcenci, v některých textech (např. Úvodu do filosofie) i o Bohu, ale s představou člověka vztaženého k Bohu v křesťanském smyslu nepracuje. Transcendence je pro něj spíš transcendováním, aktem překonávání roviny pobývání v existenci a komunikaci. Nejde tu o vztahovou záležitost člověk-Bůh, jako o ní hovoří Landsberg a další křesťanští autoři. Stejně tak věčnost není v jeho podání otázkou nekonečného vztahu či nekonečné skutečnosti, ale přítomnosti věčného v okamžiku.

Ad 2) Proto se oba filosofové liší i v otázce zachování identity. U Landsberga je situace v zásadě přehledná díky vymezení trvalého vztahu člověk-Bůh, kdy je identita lidského „já“ i jeho kontinuita v rámci této koncepce zachována. U Jasperse je situace o poznání složitější. O identitě můžeme mluvit potud, pokud máme na mysli vyvstání tváří v tvář smrti toho, co se týká existence. O kontinuitě ve smyslu věčného života je možné mluvit jen velmi obtížně, pokud vůbec. Jaspers se výslovně vymezuje proti představám věčnosti jako ve skutečnosti neustálého prodloužení pozemského života, pobývání.

Abychom si situaci vyjasnili, podívejme se nejprve na to, jak oba myslitelé chápou otázku Boha či transcendence. Následně se zaměříme na to, jak vůbec chápou smrt jakožto mou vlastní smrt. Jelikož jsme označili téma intersubjektivit jako klíčové pro Landsberga i Jasperse, podíváme se do třetice na otázku smrti mého bližního, která nás dovede ke srovnání toho, jak vidí otázku intersubjektivit ve vztahu k smrti; to je naše nejvlastnější téma.

3. 3. Bůh, transcendence

U Landsberga již většina zásadních informací padla. Bůh jako osobní (nakolik je možné něco o Bohu přiměřeně vypovídat), člověk jako bytost vztažená k Bohu, vztahovost jako neodmyslitelný moment bytí osobou, zaslíbení věčného života spolu s Bohem. Je třeba zopakovat či zdůraznit některé úvodní motivy: Bůh není nějakým abstraktním principem, nýbrž obrací se k člověku, dává mu naději. Na tuto Boží aktivitu může člověk sám reagovat, odpovídat. Rozhodujícím způsobem tohoto božího vztahování se Boha k člověku je osoba

Ježíše Krista. U něj můžeme mluvit o skutečném naplnění toho, čím má lidská osoba být, totiž Božím obrazem.

U Jasperse je situace podstatně méně přehledná. Na jedné straně si všímá podobnosti mezi náboženskými a existenciálními otázkami (tázání se po smyslu, po pravé skutečnosti), na druhé straně často podrobuje náboženství zásadní kritice. Podobně ambivalentní je jeho vztah ke křesťanství. Jaspers často mluví o tzv. biblickém náboženství, tj. o víře založené na svědectvích biblických autorů, sám pocházel z protestantského prostředí, ovšem v několika ohledech se vymezuje proti některým typicky křesťanským motivům. Církvi vytýká roli autority, kterou na sebe bere, jelikož je tím potlačována svoboda existence; pojetí církve jako autority rozhodně není univerzálním křesťanským poznávacím znamením, nicméně Jaspers sám se tímto vůči (mainstreamovému) křesťanství vymezuje. Podobně se Jaspers vyjadřuje o náboženském kultu, nebo o zjevení, jelikož umožňuje božské lokalizovat, objektivizovat a nakonec se zaštiťovat autoritou této zvládnuté podoby transcendence. Obecně kritizuje pojetí náboženství založené na autoritě. Co se týče osoby Ježíše, odmítá dogma o dvojí přirozenosti, božské a lidské, neboli učení o bohočlověku; to je podle něj absurdním tvrzením a naprostou degenerací svébytnosti transcendence.⁹⁴

Transcendence, o níž Jaspers mluví, se daleko spíše než nějaké představy Boha týká naší niternosti jako naplněné možnosti, chápe naše transcendování jako neustálý, nikdy nekončící proces překonávání předmětného světa a omezení se na rovinu pobývání. Na rozdíl od Landsberga však nepracuje s představou osobního Boha. Řekněme tedy, že transcendence je naší vlastní, vnitřní, existenciální záležitostí. V tom je vidět další svébytný Jaspersův prvek, totiž zříkání se jistoty, kterou by snad mohl filosof skrze náboženství získat, neboť by tím byl oslaben význam svobody, ze které jedná, a tedy možnost autentického, nepodmíněného jednání. Můžeme i na poli filosofie mluvit o Bohu, ale jako o skrytém, nikoli přístupném skrze zjevení (a tedy i kult či jakoukoli vnější autoritu).⁹⁵

Jaspers proto mluví o šifrách transcendence. U nich můžeme vysledovat dvě základní určení: Představují způsob mluvení o transcendenci mimo zpředměťující kategorie, dále zůstávají ve vztahu k nám samotným a našemu světu ve smyslu naplnění pravdy každé skutečnosti a každého jednání; v tom smyslu také zůstává transcendence naší vnitřní,

94 Ricoeur, Paul: „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 605nn

95 Lichtigfeld, Adolph: „Der Gottesbegriff in Jaspers' Philosophie“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 667n
Ricoeur, Paul: „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 610n

existenciální záležitostí, jelikož není ani tak záležitostí vědomí (myslícího subjektu), jako spíš existence (existujícího subjektu, který se stará o vlastní bytí a jedná ve své svobodě).

V transcendenci tak Jaspersovi stejně jako Landsbergovi jde o stávání se sebou samým, tváří v tvář smrti o zachování intersubjektivitu (u Jasperse v podobě zmiňované existenciální komunikace), nicméně vidíme, jak odlišné jsou představy o tom, co v nejzazším důsledku znamená být sebou samým a překonat smrt.

Podívejme se proto na srovnání mé smrti a smrti bližního.

3. 4. Má smrt a smrt bližního

Těmto shodám i rozdílům odpovídají interpretace mé vlastní smrti. Pro oba filosofy se ve svém hlubokém významu odehrává na rovině přesahující předmětnost. Oba v ní jako v jedinečné události týkající se jedinečného člověka vidí příležitost k odhalení či poodhalení vlastního jádra mého lidského bytí. Oba vidí možnost, jak ji v nějakém smyslu překonat.

Pro Landsberga může být má smrt nakonec naplněním mého života. S odkazem na Terezii z Ávily popisuje nanejvýš paradoxní situaci „výměny“ života a smrti: Smrt je pro mne životem, protože v ní mohu být věčně s Bohem, s Kristem, život je pro mě smrtí, protože s ním věčně a neoddělitelně ještě nejsem.

Jaspers v ní vidí transcendování roviny pobývání: To, co tváří v tvář smrti ob stojí jako závažné, je záležitostí existence, nikoli pobývání. V tomto smyslu však Jaspers, neboť k jádru existence neodmyslitelně patří komunikace. Stejně jako Landsberg tak mluví o naplnění našeho života, ač je chápe značně odlišně; vztah je to, co smrt překonává, o transcendenci se také mluví, nicméně tímto vztahem je vztah k milovanému člověku, nikoli k Bohu.

Podívejme se proto blíže na aspekt intersubjektivitu skrze smrt bližního. Na smrti není otřásající a zraňující ani tak to, že se prostě musí nevyhnutelně zemřít, ale že umírá někdo někomu. To je stanovisko, ke kterému se dopracovávají jeden i druhý myslitel. Landsberg tento prožitek popisuje skrze fenomén rozpadu „my“. Jaspers mluví o tom, že smrt milované osoby bývá nejhlubším „zářezem“ v našem životě. Zároveň nás tato zkušenost vede k tomu, abychom se pokusili nějak smrt překonat, zahrnout ji do života právě na rovině vztahu (což ani pro Jasperse neznamena, že to někteří odmítnou jako nesmyslný podnik či jako úkol nad jejich síly; možnost tu zůstává). Tomu se budeme věnovat v posledním oddíle před závěrečnou částí této práce.

3. 5. Nesmrtelnost, věčnost, překonání smrti

Landsbergovi je rozhodujícím momentem rozpad „my“. U něj si uvědomujeme jak zásadní význam lásky a vztahů pro náš vlastní život, tak jejich „nespolehlivost“ ve smyslu konečnosti mezilidských vztahů zaviněné naší smrtelností. Odsud se Landsberg ptá, zda je možné toto zásadní a z jeho pohledu tragické omezení nějak překonat. Kladnou odpověď nachází v křesťanství. Smrt může být překonána tím, že se vlastně stane naplněním života, pravým životem s Bohem, neboť to v hlubokém smyslu znamená skutečně žít.

Posud je situace dobře známá, jasná. Zamysleme se nicméně nad tím, jestli se nakonec rovina intersubjektivní nevyčerpává pouze ve vztahu člověk-Bůh. Slouží intersubjektivita na mezilidské rovině k něčemu jinému, než jen k tomu, aby byla odrazovým můstkem pro vztah s Bohem? K tématu nám Landsberg nedává v zásadě žádná vodítka – text *Zkušenosti smrti* daleko spíše vzbuzuje dojem, že je jeho autor fascinován proměnou vnímání smrti v životě jednotlivce a prostě neřeší, jestli to na jeho mezilidské vztahy má nějaký dopad – nicméně otázka je to zásadní. Jednak proto, že Jaspersovi jde (naopak?) právě a především o mezilidskou intersubjektivitu, jednak proto, že se zde otevírá otázka, jaký význam má vlastně smrt pro náš život. Jde „jen“ o to, abychom se na ni během našeho života připravili, nebo je podstatný „opačný směr“, totiž jak pochopení smrti proměňuje náš život tady a teď, nebo jde o nějakou souhru těchto dvou směrů? To je otázka, ke které se ještě v závěrečném shrnutí vrátíme.

U Jaspersa jsme mluvili o tom, že mu jde především o překonání smrti na rovině mezilidských vztahů, které popisuje s pomocí svého pojmu komunikace. Podobně jako Landsberg mluví o bolesti odloučení, která na nás dolehne ve smrti našeho bližního, osoby, kterou jsme milovali. Zemřelého již není možné oslovit, on i já zůstáváme sami, říká Jaspers. Situace, v níž se ocitáme, je ztráta naděje v možnost komunikace s tímto člověkem; vyjádřením této beznaděje je právě ona bolest.

Nicméně tato situace nemusí být definitivní. Jaspers mluví o možnosti tak hlubokého zakotvení komunikace s milovaným člověkem, že tato komunikace či „pravda komunikace“ zůstane zachována jako věčná skutečnost. Na tomto místě také Jaspers mluví o zahrnutí smrti do života.

Jak máme takovému tvrzení rozumět? Základní problém je, že Jaspers se v těchto pasážích vyjadřuje spíše obrazně, navíc svá tvrzení dále nevysvětluje, spíše se s jejich pomocí snaží navodit nějakou představu, dojem, dotknout se nějak čtenáře. Filiz Peach tento problém hodnotí jako napětí mezi tím, že na jednu stranu mluví Jaspers o metafyzických otázkách, na

druhou stranu je ovšem zásadně limitován tím, že nemá a nemůže mít k dispozici žádný metafyzický jazyk, který by dokázal tento záměr přiměřeně vyjadřovat – ukázkou je již snaha popisovat věčnost skrze pojmy vázané na objektivní čas. Sám Jaspers si je tohoto zásadního jazykového omezení vědom a pokud otevírá metafyzická témata, mluví také o šifrách, nikoli třeba „přímých sděleních“, v nichž se nám transcendence dává. Filiz Peach upozorňuje na to, že metafyzické obraty můžeme oprávněně chápat jako myšlenkové konstrukty, na druhou stranu jsou tím, co nám pomáhá interpretovat realitu a dávat jí smysl a tím i smysl našim životům.⁹⁶

Zřejmé je, že v rámci Jaspersova myšlení je velmi obtížné mluvit o komunikaci jako o věčně trvajícím vztahu. Jaspers se staví jak proti nekonečnému přežívání a životu po smrti, co se týče tématu nesmrtelnosti, tak proti nekonečnému trvání, co se tváří tématu věčnosti. Jaspersovi jde o zakusení momentu věčnosti jakožto bezčasí tady a teď.⁹⁷

Vodítkem pro alternativní interpretaci je následující motiv: Jestliže mluvíme o zachování existenciální komunikace se zemřelým, musíme předpokládat i nějakou „aktivitu“ ze strany zemřelého; komunikace je záležitostí dvou subjektů, nebýt toho, šlo by jen o mou samomluvu (byť by tato samomluva možná snesla označení „existenciální“). Takový předpoklad lze považovat za věčně správný, problém je ale v jeho nevykazatelnosti: Můžeme zakoušet vztah se zemřelým (nebo tomu aspoň věřit), ale nemůže jinak než na rovině tohoto osobního prožívání hovořit o „perspektivě mrtvého“, o komunikaci z jeho strany. Příznačné snad je i Jaspersovo mlčení, sám se o žádný takový výklad nepokouší.

Pokud tedy setrváme u první (Peachovy) interpretace, objevují se před námi zásadní rozdíl proti Landsbergovu pojetí: Věčnost není chápána v tradičním smyslu jako „přežití“ (vyjádříme-li se landsbergovsky). Pojem věčnosti je pro Jasperse zbaven náboženských konotací: Nejde o věčný vztah s Bohem (případně o splynutí s ním, jak o tom hovoří třeba novoplatonici nebo islámští súfiové), ale o autentickou existenci v tom smyslu, že je plně uskutečňována tady a teď; když už o Bohu mluví, nejde mu o vztah (jako o něm mluví křesťanství a ostatně i zbývající abrahamovská náboženství), ale o akt transcendování předmětné roviny skutečnosti k plnosti bytí. Být zakotven v transcendenci a v samotném bytí je pro Jasperse totéž. Vědomí Boha je pro něj základem nepodmíněného a autentického jednání ve svobodě – čím více si jsem vědom své svobody, tím víc si jsem vědom i Boha

96 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 4, 114nn, 120nn

97 Je ovšem třeba poznamenat, že nenáboženská interpretace nesmrtelnosti je tím, co Filiz Peach sleduje; chce ukázat, že lze tento pojem vyložit nenábožensky a zároveň koherentně (Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 2, 5).

(Úvod do filosofie), transendence (Philosophie).⁹⁸

Tím se také vysvětluje, proč existence nemůže zemřít v biologickém slova smyslu. Biologická smrt je záležitostí pobývání, nikoli existence. Což na druhou stranu neznamená, že by mohla existence existovat jako samostatná jednotka nezávislá na pobývání a světě. Filiz Peach dodává, že takové uvažování o existenci by ani nemělo smysl: Existence není factum brutum, ale metafora.⁹⁹

O čem tedy nakonec srovnání mezi Landsbergem a Jaspersem vypovídá?

98 Jaspers, *Úvod do filosofie*, 32nn

Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 119nn

99 Peach, *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, 162nn

Závěr

Smrt je pro nás skutečností, se kterou se utkáme. Nechceme, aby nás smrt „přemohla“, aby představovala náš definitivní konec. Paul Ludwig Landsberg mluví o tom, že je pro člověka naděje na překonání smrti, na její zahrnutí do života nepostradatelná; Karl Jaspers tomuto tvrzení neodporuje, byť jeho závěr má zřetelně odlišnou podobu. Landsbergovo tvrzení jsme v této práci obhajovali jako oprávněné a pravdivé.

Na smrti je nejpalčivější intersubjektivní aspekt, to, že umírá někdo někomu. Proto i možnost překonání smrti je pevně spojená s intersubjektivitou, a to ve dvou ohledech. 1) Mám-li mluvit o překonání smrti, musím jít o zachování vztahu s někým, s nějakým jiným subjektem. 2) Mám-li mluvit o překonání smrti, musím i já zůstat subjektem, podržet si svou vlastní identitu; pokud bych to již nebyl já, nemohla by být řeč o mém vlastním překonání smrti.

Tady je třeba zmínit jeden motiv, který z předchozího vyplývá, přesto mu však ani jeden autor nevěnuje pozornost: Téma „někdo umírá někomu“ je v jejich textech řešeno pozoruhodně „jednosměrně“; otázkou je, co znamená smrt druhého pro mne samotného. Jak se ovšem postavíme k tomu, že i má smrt je (až na výjimky) smrtí pro někoho jiného, partnera, příbuzné či přátele? V této práci pro to není prostor, téma by si zasloužilo samostatný důkladnější příspěvek, v každém případě nás staví před výzvu, jak se my sami vypořádáme se svou smrtí s ohledem k našim blízkým.

Naši autoři před námi predestinují dvě možné odpovědi, zjednodušeně řečeno, nenáboženskou (Jaspers) a náboženskou, křesťanskou (Landsberg).

Pokud máme před očima Jaspersovu filosofii, vidíme úsilí o podržení vztahu mezi přeživším a zemřelým. Z hlediska toho, který zůstává naživu, je splněna podmínka zachování vztahu, zároveň však vidíme, že taková koncepce naráží na dva problémy, 1) možnost jejího předvedení, vykázání a 2) otázku, zda je identita skutečně důsledně zachována i ve smrti.

Ad 1) Došli jsme k tomu, že takové výklady nemají charakter verifikovatelného a objektivně nahlédnutelného tvrzení, ale osobního svědectví. Pokud se já sám propracuji k takovéto zkušenosti, mohu či musím o ní sám svědčit, o tom, jak mě samotného proměňuje, zda je pravdivá v tom smyslu, že dokáže vést mou vlastní existenci. Tentýž závěr platí o Landsbergově interpretaci zkušenosti smrti.

Ad 2) Zásadní výzva stojí před Jaspersovou nenáboženskou interpretací v tom ohledu,

zda nějak dokáže podržet mou identitu i ve smrti. První věc: Bylo by možné o ní mluvit i tehdy, pokud bych já sám přestal ve smrti „nadobro existovat“, tedy jako existence/osoba? Mohli bychom nějak „obejít“ Landsbergovo tvrzení o nepostradatelnosti naděje?

Jaspers sám nabízí takový pokus v existenciální komunikaci; viděli jsme ovšem, že je velice problematické – ne-li nemožné – mluvit v tomto rámci o zachování identity zemřelého. Nicméně máme i jiné filosofické pokusy, které se snaží tento problém vyřešit tím, co sledujeme i my, totiž zachováním naší identity skrze zachování nějakého vztahu k jiné osobě. Jako ukázkovou můžeme uvést Lévinasovu koncepci, který mluví o překonání smrti ve vztahu k synovi, potomstvu, tedy v jistém smyslu o „prodloužení“ naší identity v našich nejbližších, v zachování „naší krve“.¹⁰⁰ Nicméně i tak zde stojíme před problémem: Můžeme zde skutečně mluvit o překonání smrti, pokud se to nás samých, ve smrti „již neexistujících“, netýká? Můžeme mluvit o pokračování naší vlastní identity v druhých? Domnívám se, že nikoli. Můžeme mít nepochybně na mysli niterný vztah k druhému člověku, který je pro nás třeba i důležitějším než my sami; to není nijak banální ani plytké. Můžeme se možná zbavit tíživého pocitu ze smrti, pokud se ztotožníme s vědomím pokračování života v našich blízkých. Nicméně ani takový pocit nám naši identitu do druhého „nepřenes“e. Že takový pocit funguje, to je nepochybně pravda, nicméně je příznačné, že bývá tím silnější, čím více je potlačena právě má vlastní identita. Můžeme si opět připomenout Landsbergův příklad ze společností primitivů, modernějším případem by byly totalitní režimy, jejichž následovníci podřídí či přímo obětují svou identitu jeho ideologii; já sice umírám, avšak myšlenka/národ/stát xyz žije. Landsbergův požadavek na „trvalou aktualizaci osoby“ stále vidíme jako oprávněný.

Obraťme se proto k němu s otázkou, zda tomuto požadavku dokáže sám Landsberg dostát. Landsbergův myšlenkový postup je koherentní, smysluplný. Problém, před kterým stojí, je skutečnost, že se v jeho podání nejedná o čistě filosofické úsilí – což smysluplnost toho postupu neruší, ale vede nás k zamyšlení nad jeho specifiky. Tímto momentem „nad čistě filosofickým úsilím“ je víra, nikoli ve smyslu Jaspersovy filosofické víry, ale v náboženském smyslu, totiž víra chápána jako důvěra, jako vztah osoby k osobnímu Bohu. O moment mimo čistě filosofické úsilí jde proto, že takový vztah není jednosměrný, není jen dílem z mé strany jakožto filosofujícího jedince, nýbrž je dílem obou aktérů; jinak by nešlo o skutečný vztah k Bohu, ale buď o vztah k jakési loutce mého konání, nebo o „vztah“ k mým vlastním projekcím.

Pak je ovšem zcela na místě se ptát, jestli je ještě téma překonání smrti filosofickým

100 Lévinas, Emmanuel: *Čas a jiné* (přel. Z. Hrbata). Dauphin. Praha 1997

problémem, jestli by nebylo daleko přiměřenější věnovat se mu třeba na poli teologie, zda tu filosofie nedospěla k nějaké své hranici a nemá dál úkol předat jiné disciplíně. Domnívám se, že (minimálně) ze dvou důvodů zůstává toto téma relevantním filosofickým problémem.

1) Jedna věc je zkušenost vztahu, v němž je možné smrt překonat, druhá je reflexe tohoto vztahu a to, jak mu dokážeme porozumět a dál jej rozvíjet či pečovat o něj. Filosofie může sehrát velmi potřebnou roli při plnění tohoto úkolu. Její konkrétní provedení pak můžeme spatřovat třeba právě u Landsberga; tam je náboženské téma řešeno s pomocí filosofické reflexe zkušenosti.

2) Filosofie a teologie/náboženství/spiritualita mají společná zásadní témata. To je dobře vidět zase o druhého ze zde diskutovaných filosofů. Náboženská tematika tak zůstává pro filosofii jakousi výzvou, otázkou po tom, čemu se vlastně musí věnovat, jaké přístupy musí pro tuto filosoficko-náboženskou tematiku rozvíjet, případně kde už jsou její meze. V každém případě tato témata nemůže ignorovat, pokud chce zůstat onou „hlubokou“, věčnou filosofií, philosophia perennis, která se ptá po smyslu bytí, skutečnosti, našeho vlastního života. Za což bych se „přimlouval“. Proč? Člověk před těmito fundamentálními otázkami po smyslu a svém vlastním směřování stojí – a málokterá disciplína, pokud nějaká, má lepší nástroje k tomu, aby se jim věnovala.

Téma smrti a intersubjektivit tak vede nejen k otázce našeho sebeporozumění, ale i k sebepochopení filosofie. Což je otázka zajímavá a zásadní, nicméně nebudeme se snažit zde ji otevírat...

Posledním bodem, ke kterému nás četba Landsbergových a Jaspersových textů dovedla, je otázka, jaký význam vlastně pro nás problematika smrti má. Že klíčový pro naše pochopení a sebeuskutečnění, to jsme viděli. Nicméně zůstává na stole otázka, oč vlastně v tomto sebepochopení jde: O naši smrt, nebo o náš život?

Viděli jsme, že Landsbergovy texty směřují až k jakémusi extatickému vkročení do smrti; jako kdyby se v nich náš život ztrácel, jako kdyby o něj už ani nešlo – připomeňme si myšlenku Terezie, že smrt se pro ni stává životem a život smrtí. Na druhé straně máme Jasperse, pro nějž smrt, chápaná jako očistění existence od toho, co k ní bytostně nenáleží, co je záležitostí pobývání, představuje možnost autentického vedení mého života tady a teď; věčnost, která koexistuje s časností.

Vezmeme-li si nejprve první možnost a chopíme-li se jí důsledně, vyvstává před námi poměrně bizarní představa života jako něčeho, co je jenom předstupněm smrti – a ničím jiným. Že takové pojetí nakonec nezastává ani Landsberg, jehož závěr *Zkušenosti smrti* by

mohl k takové interpretaci svádět, je více než zřejmé jednak z jeho důrazu na velkou osobní angažovanost v životě,¹⁰¹ jednak na jeho odmítnutí sebevraždy, ke kterému se na konci života propracoval.¹⁰²

Proto se vracíme k myšlence, která během této práce již víckrát zazněla: Smrt se nakonec ukazuje jako ta, která dává našemu životu smysl. 1) Identita: Naše osoba ve smrti není jiná než ta, kterou jsme teď; i to, co se děje hic et nunc se nás týká, utváří nás a má pro nás smysl. 2) Mluvíme-li o zachování intersubjektivit i ve smrti, pak jsme intersubjektivními bytostmi i tady a teď. Bůh, jehož vztah k nám a náš k němu jsme řešili, není jenom Bohem „ve smrti“ - nebo v to aspoň můžeme doufat a vzít jako „pracovní hypotézu“.

Je evidentní, že zde otevřená tematika by vydala na několik diplomových prací: Jaký je můj vztah s Bohem tady a teď, během pozemské existence? Jak vůbec o Bohu mluvit? Atd. Spokojíme se proto nyní s tím, co jsme si vytyčili na začátku: Podívat se na to, jaké možnosti pro porozumění otázce smrti a intersubjektivit nám dává četba Landsbergových a Jaspersových textů a proč můžeme jejich perspektivy považovat za nosné a hodné dalšího zkoumání.

101 Landsberg, Paul Ludwig: „Úvahy o osobním angažování“. in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 46-61

102 Landsberg, Paul Ludwig: „Morální problém sebevraždy“. in týž: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 167-189
Sokol, Jan: „Úvodem“ in: Landsberg, Paul, Ludwig: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990, str. 9-11

Seznam literatury

- Aries, Philippe: *Dějiny smrti I-II*. Argo. Praha 2000
- Augustin: *O Boží obci XII, XIII*. Karolinum. Praha 2007, str. 389 – 447
- Augustin: *Vyznání* (přel. M. Levý, upr. M. Kaláb). Kalich. Praha 2012
- Gedächtnisschrift für Prof. Dr. Ernst Landsberg (1860 - 1927), Frau Anna Landsberg geb. Silverberg (1878 - 1938), Dr. Paul Ludwig Landsberg (1901 – 1944)*. Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät der Friedrich Wilhelms Universität Bonn. Bonn 1953
- Härig, Bernhard: *Personalismus in Philosophie und Theologie*. Erich Wewel Verlag. München und Freiburg in Breisgau 1968
- Heidegger, Martin: *Bytí a čas* (přel. I. Chvatík, P. Kouba, J. Němec, M. Petříček). Oikúmené. Praha 2008)
- Janke, Wolfgang: *Filosofie existence* (přel. J. Loužil). Mladá fronta. Praha 1994
- Jaspers, Karl: *Filosofická víra* (přel. A. Havlíček, B. Horyna, J. Sokol, M. Stretti). Oikúmené. Praha 1994
- Jaspers, Karl: *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*. Julius Springer Verlag. Berlin 1932, str. 1-36
- Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Springer-Verlag. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, str. 1-23, 50-117, 201-229
- Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996
- Kaufmann, Fritz: „Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 193-284
- Krásá, Ondřej (ed.): *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Cesta domů. Praha 2010
- Landsberg, Paul Ludwig: *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1934
- Landsberg, Paul Ludwig: *Zkušenost smrti* (přel. L. Hejdánek, J. Sokol). Vyšehrad. Praha 1990
- Latzel, Edwin: „Die Erhellung der Grenzsituationen“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 164-192
- Letz, Ján: *Personalistické metafyziky*. Trnavská univerzita v Trnave. Trnava 2006
- Lévinas, Emmanuel: *Čas a jiné* (přel. Z. Hrbata). Dauphin. Praha 1997
- Lichtigfeld, Adolph: „Der Gottesbegriff in Jaspers' Philosophie“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 663-672

- Peach, Filiz: *Death, „Deathlessness“ and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh University Press. Edinburgh 2008
- Ricoeur, Paul: „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 604-636
- Schumacher, Bernard: *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge 2010
- Sölle, Dorothee: *Mystik des Todes: ein Fragment*. Herder Verlag. Freiburg im Breisgau 2011
- Šiklová, Jiřina: *Výhořtĕná smrt*. Kalich. Praha 2013
- Thurnher, Rainer – Röd, Wolfgang – Schmidinger, Heinrich: *Filosofie 19. a 20. století, III* (přel. M. Petřiček). Oikúmené. Praha 2009
- Vrána, Karel: *Dialogický personalismus*. Zvon. Praha 1996
- Wahl, Jean: „Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard“. in: Schlipp, Paul Arthur (ed.): *Karl Jaspers*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1957, str. 430-435