

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Pobyt, smrt a Druhý
Dasein, Death and the Other

Bakalářská práce

Autorka: Alžběta Homolová

Vedoucí práce: Prof. PhDr Ivan Blecha, CSc.

V Olomouci

2023

Poděkování

Za odborné vedení práce děkuji prof. PhDr. Ivanu Blechovi, Csc., všem přátelům a rodičům za podporu během studia.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a použila jen uvedenou literaturu a zdroje.

V Olomouci dne 11.5. 2023

Obsah

1. SMRT VE FENOMENOLOGII A UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY	3
2. MARTIN HEIDEGGER.....	7
2.1 HEIDEGGERŮV ŽIVOT A VÝVOJ MYŠLENÍ	7
2.2 POJMY Z BYTÍ A ČASU	8
2.2.1 <i>Pobyt</i>	9
2.2.2 <i>Spolubytí a prvotní setkání s druhým</i>	12
3. BYTÍ K SMRTI	14
3.1 BLIŽŠÍ POHLED NA SMRT JAKO MEMENTO MORI	14
3.2 SMRT DRUHÉHO	16
3.2.1 <i>Posmrtný život a jeho manifestace ve světě pozůstalých</i>	18
3.3 PŮVODCE NEAUTENTICITY	20
3.4 AUTENTICKÉ BYTÍ K SMRTI: NON-RELACE A IZOLACE	21
3.4.1 <i>Vina, hlas svědomí a předběhová odhodlanost</i>	22
4. EMMANUEL LÉVINAS.....	25
4.1 ZE ŽIVOTA LÉVINASE.....	25
4.2 FILOSOFICKÝ PROJEKT A POSTOJ K ZÁPADNÍ FILOSOFII	27
4.2.1 <i>Etika jako první filosofie</i>	29
4.2.2 <i>Tvář a imperativ</i>	30
5. K POJETÍ SMRTI	32
5.1 SMRT A ČAS.....	34
5.2 SMRT JAKO ZNICOTŇUJÍCÍ VRAŽDA.....	34
5.3 PŘERUŠENÍ OSAMĚLOSTI SKRZE SMRT.....	35
6. ZÁVĚR.....	37
7. BIBLIOGRAFIE	39

Abstrakt

V bakalářské práci se věnuji Martinu Heideggerovi a jeho pojetí bytí k smrti z díla *Bytí a čas*. Ukážu, jak zásadní je tato koncepce pro každý jeden pobyt, a nakonec i pro základní existenciální strukturu spolubytí. V práci rozvedu některé myšlenky z díla Emmanuela Lévinase, který se vůči koncepci bytí k smrti vymezoval. Nepůjde o pouhou komparaci, ale o snahu zjistit, jak oba autoři chápou konečnost ve vztahu k druhému člověku. K Heideggerovi budu přistupovat jako k mysliteli, pro kterého druhý není konstitutivním ve vztahu k vlastní smrti. Přijetí vlastní konečnosti je cestou osamocení, která vede přes úzkost a mlčenlivý hlas svědomí. U Lévinase jde o opačný výklad, který za každých okolností zdůrazňuje předřazenost druhého a ponechává člověka v jeho osobitosti i v posledních chvílích. Zároveň neopomíjí zásadní moment interpersonálně sdíleného času a znovunalezení smyslu navzdory vědomí smrti.

Klíčová slova: Martin Heidegger, bytí k smrti, Emmanuel Lévinas, smrt, Nekonečno

Abstract

I dedicate this bachelor thesis to Martin Heidegger and his concept being towards death, which is one of the main themes from the work *Being and Time*. I will show how fundamental this conception is to every single Dasein, and ultimately to the basic existential structure of Mitsein. I also develop some ideas from the work of Emmanuel Lévinas, who was opposed to the conception of being towards death. Primarily, this will be a comparison, but equally important will be a critical insight into how both authors understand finitude in relation to the other person. I will approach Heidegger as a thinker for whom the other is not constitutive in relation to his own death. Accepting one's own finitude is a path of solitude that leads through anxiety and the silent voice of conscience. For Lévinas, it is the opposite interpretation that emphasizes the other's primacy in all circumstances and leaves the person in his or her particularity even in the last moments. At the same time, he does not neglect the crucial moment of interpersonally shared time and the rediscovery of meaning despite the consciousness of death.

Keywords: Martin Heidegger, being toward death, Emmanuel Lévinas, Death, Infinity

Postup v práci

V textu budu postupovat následovně: první kapitolu věnuji výkladu smrti převážně z pohledu fenomenologie a naznačím interpretaci, která bude v práci rozváděna. Zároveň zmíním některé z koncepcí, které se dotýkají historicko-filosofického přístupu k fenoménu smrti a konečnosti člověka. Druhou kapitolu věnuji filosofii Martina Heideggera a výkladu pojmů z díla *Bytí a čas*. Ve třetí kapitole rozeberu význam bytí k smrti. Podrobněji se budu věnovat paragrafům 46 až 53 z díla *Bytí a čas* s přihlédnutím k přístupu ke smrti v díle po obratu v kontextu Heideggerova pojetí techniky. Převážně mi však půjde o vyložení vztahu mezi smrtí, pobytem a druhými – pozůstalými. Ve čtvrté kapitole proberu některé ze základních tendencí filosofie a etiky z díla Emmanuela Lévinase. V podkapitolách rozvedu názor a postoj k evropské kulturní a filosofické tradici, v souvislosti s jeho dílčími východisky, která plynou nejen z jeho židovských kořenů a talmudské tradice. Pozornost bude věnována pojmu tváře, imperativům, které se v ní zračí a pojetí etiky jako první filosofie. V páté kapitole se dostanu k tematizaci smrti v Levinasově díle, jeho pojetí smrti a času, vraždy, vymanění se z osamocení, předřazenosti smrti druhého před mou vlastní a důsledky tohoto postoje. V závěru shrnu rozporné a styčné body komparace těchto autorů.

Nakonec bych upozornila, že výklad Heideggerova pojetí autentičnosti, neautentičnosti, spolubytí s druhými v bytí ke smrti a s tím související témata mohou být interpretována i odlišným způsobem a postavena do kontrastu i s jinými autory. Na druhou stranu Lévinas představuje výjimečnou postavu v dějinách filosofie a jeho vztah k Heideggerovi umožňuje nahlédnout důležité momenty a problémy myšlení obou autorů.

1. Smrt ve fenomenologii a uvedení do problematiky

Oba autoři, jejichž koncepcemi smrti a konečnosti se budu v práci zabývat, patřili k fenomenologické tradici, která se začala utvářet na přelomu 19. a 20. století v díle Edmunda Husserla. Proto se v této úvodní kapitole podíváme na smrt z hlediska fenomenologie. Jde o okruh zájmu, jež je nevyčerpatelný i v případě, že souhlasíme s názorem, že smrtí jednoduše náš život končí. Toto téma bylo projednáváno z různých stran od antiky po současnost a je neodlučně spjata s celou evropskou kulturou, a nejen filosofickým myšlením. Člověk nemá tu výsost, aby absolutně nahlédl podstatu lidské existence z výšin. Obdobně ani nemůže zajistit univerzalizační výklad vztahování se k smrti a konečnosti. Lidstvo má však schopnost řeči, díky které známe řadu způsobů výkladů týkajících se zacházení s tělem, způsobů pohřbívání, druhů rituů, výkladů o posmrtném životě. Dnes lze na základě vědeckých výzkumů nahlédnout dopady úzkosti ze smrti či manifestace v životě, které jsou odpovědí na vědomí konečnosti. Člověk je díky řeči schopen posunovat časově a prostorově různé události – hovořit o minulých válkách a jejich obětech či zvycích jiných společností. Stejně tak je schopen vytvářet budoucí možné situace či „světy“, kterých již nemusí být součástí, a které mohou sloužit jako ospravedlnění nynějšího jednání nebo jako odkaz budoucím generacím. Člověk má také schopnost uvažovat v symbolech, které mohou být naplněny vrstevnatými významy, jež se nepotřebují opírat o racionální argumentaci a mohou sloužit k tvorbě příběhů a dramát, která člověka provází.

Platónská filosofie s takovými příběhy pracuje a je pro ni zásadní nadpozemský svět idejí, který je tím „prostorem“, kam odchází duše po smrti těla. Schopnost zaznamenávání pomocí písma nám umožnila číst Platónovy dialogy, které dosvědčují, že ani jeden z prvních filosofů neopouští vysvětlení pomocí mýtu, pokud je v souladu s filosofickými předpoklady, a to především v případě mezních prožitků narození a smrti. V mnohých případech evropské myšlenkové tradice se setkáváme s výkladem, který spojuje lidské konečné bytí s mimočasovostí a mimozemskou prostorovostí. Heideggerovo pojetí smrtelnosti představuje odmítnutí tohoto výkladu. Jeho pojetí ontologie, vykládá bytí skrze člověka (pobyt) a jeho rozumění vlastní existenci. A je to člověk, který má přední postavení právě z toho důvodu, že je schopen se tázat, zvědavě zjišťovat, uzavírat se a vzdalovat se, vytvářet příběhy a nechávat smrt na později.

Předzvěst Heideggerova „bytí k smrti“ lze nalézt již u Platóna, který hovoří o *meleté thanatú*, tedy péči o smrt, která má být prováděna ve filosofickém myšlení. Takto stojí filosofie jaksí nad smrtí, především nad tou tělesnou. V dialogu Faidón čteme ke vztahu smrti a filosofie, respektive praktikujícího filosofa-Sokrata: „Podobá se totiž – co ostatním lidem zůstává skryto –, že ti, kteří se

správně chápou filosofie, nezabývají se sami ničím jiným než umíráním a smrtí.“¹ V případě Sokrata jde v dialogu *Faidón* přímo o hrdinskou smrt. Lze jen naznačit pro tuto práci, že jednak bylo řecké pěstování filosofie v klasickém období aristokratickým zájmem pro nemnohé a jednak svým důrazem na intelektuální výkony a obratem opravdových filosofujících k duši², docházelo k potlačování důležité úlohy těla pro nás a život druhých.

Lze si položit otázku, zda existuje smrt jako čistý fenomén. Co je smrt v tom nejčistším slova smyslu? Můžeme vůbec vykreslit, jak člověk vnímá smrt bez vlivu kulturních výkladů či historických událostí, které kladou vždy jinou naléhavost dobovému pojmání tohoto fenoménu? Můžeme ji vyložit čistě formálně bez obsahu? Françoise Dastur k tomuto tématu uvádí: „Fenomenologie opakuje filosofické gesto v tom, co je mu nejvlastnější, a *zdržuje se* jakéhokoli předpokladu, jež by pocházel z rozmanitých domén lidské kultury; chce toliko *popsat* způsob, jak se lidská bytost vztahuje k vlastní smrti.“³ Ačkoliv se může zdát smrt jako ne-fenomén, nelze si myslet, že fenomenologické hledisko může mluvit pouze o již daném, viditelném a existujícím.

V *Bytí a čase* Heidegger popisuje fenomenologii jako metodu pátrající po tom, „jak“ se zkoumá určitý předmět.⁴ Dle Heideggera je formálním smyslem fenomenologie: „to, co se ukazuje, nechť vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje.“⁵ Je to postoj v nejasnosti, ve kterém se sama věc rozjasní. V mnohých výkladech smrti, jak jsem zmínila výše, hrál podstatnou roli předpoklad věčnosti či posmrtného života jako tomu bylo například u Platóna, ale koneckonců i u Husserla, kde empirické já umírá, kdežto transcendentální já se nerodí ani nepodléhá zániku.⁶ Heidegger postupuje odlišně. Jelikož odděluje čas původní a čas vulgární dostává se k tématu časovosti pobytu v jeho původnosti a konstatuje, že věčnosti lze porozumět jedině díky času a nikoli „na pozadí nekonečna, v němž by se časovost hroutila.“⁷ Otázka po časovosti je tak stejně zásadní jako tázání se po smyslu bytí. Téma smrtelnosti nás zajímá proto, že člověk rozhoduje o své existenci a stará se o ni s ohledem na svou konečnost, která je jeho nejzazší možností.

Konečnost je zvláštním jevem jak ve své neviditelnosti, tak v absenci zkušenosti a nabízí se brát ji jako určitý specifický druh tajemství, což v pozdní tvorbě činí i Heidegger. Jelikož nejsme sto zakusit smrt skrze úmrtí druhého, nemusíme si být nakonec jisti, že zemřeme. To ponouká k oněm různorodým vysvětlením a příběhům, které se kolektivně sdílejí a předávají po generace. I přes fakt,

¹ Platón, *Faidón*, 20, 64a.

² Platón, 21, 64e.

³ Dastur, *Smrt Ešej o konečnosti*, 94.

⁴ Heidegger, *Bytí a čas*, 44.

⁵ Heidegger, 44.

⁶ Dastur, *Smrt Ešej o konečnosti*, 26.

⁷ Dastur, 16.

že jde o nezakusitelný a neviditelný fenomén, je třeba zmínit, že nakonec ve své naléhavosti stojí za všemi jinými fenomény, kterým nastavuje zrcadlo, v němž lze nahlédnout jejich konečné trvání.

Je ale zásadní zmínit, že žádné fenomenologické apriori bez zkušenosti není – žádná eidetická variace nemůže být zřena bez vztahu se zkušeností. Petr Urban s odvoláním na další autory a autorky, upozorňuje na to, že nelze tvrdit: „že fenomenologické apriorní náhledy platí – jako tomu bylo u kantovského apriori – před veškerou zkušeností a nezávisle na ní.“⁸ Husserl v korespondenci Lucienu Lévi-Bruhlovi píše o neschopnosti naší fantazie a jejich variací obsáhnout univerzálně pojatou zkušenost, protože jednoduše řečeno taková univerzální zkušenosti neexistuje. Pro fenomenologii se tak ukazovalo a ukazuje přínosným obohacovat své postupy například o vědění antropologické a etnografické, protože k některým faktům o zkušenosti jiných se nelze dostat přes zkušenosti vlastní⁹, může však docházet k přibližování skrze snahu o porozumění.

Ve svém výkladu se odrazím od práce Françoise Dastur, která v knize *Smrt eseje o konečnosti* vykládá erudovaně a bez patosu Heideggerovu filosofii především z hlediska bytí k smrti. Napravuje to, jak se Heideggerovo bytí k smrti chápalo chybně například ve francouzském překladu. Heidegger sám upozorňoval na nepochopení pojmu „Sein zum Tode“ v jeho francouzském překladu „entre pour la mort“. Dle něj tento překlad mylně nabádá k tomu chápat „bytí ke smrti“ jako „bytí pro smrt“ oproti „bytí pro život“. Jelikož je smrt u Heideggera úzce spjata také s úzkostí, právem se Paul Ricouer ptá, zda neustálá přítomnost hrozby úzkosti ze smrti nezakrývá možnost životního vzruchu. Naproti tomu staví myšlenku Spinozy „zůstat živi až do smrti, nikoli žít pro smrt“.¹⁰ Je tak nejspíš legitimní se ptát, zda časté tematizování smrti nemá spíše dehumanizační vliv a může potencovat „negativní síly“ v člověku. Záleží však, o co takovou interpretaci opřeme, protože druhým možným výkladem je, že tato Heideggerova koncepce naopak staví člověka před přehodnocení dosavadního vykonávání panství a jeho využívání absolutní moci nad vším co lze zmanipulovat. Jako konečné bytosti bychom měly stát před vším s vědomím vlastní zranitelnosti.

Výše zmíněný odrazový můstek se však týká konkrétněji názoru, že Lévinas podle Dastur chybně konstatuje, že první smrtí není vlastní smrt, ale smrt druhého a že ve zhroucení se našeho světa vlivem smrti blízkého člověka nedochází ke konstituování skutečného přijetí smrti jako takové. „Jak zdůrazňuje Heidegger, smrt drahé bytosti je sice prožívána jako nenahraditelná ztráta, avšak tím, k čemu zde získáváme přístup, není ona ztráta, kterou prodělal druhý člověk. Ať už druhého v jeho smrti prožíváme sebevíc daleko, sama jeho smrt nám nevyhnutelně uniká. Proto je každý – ať už je při

⁸ Urban, „Fenomenologie a interdisciplinarita K otázce spolupráce fenomenologie a empirických věd“, 43.

⁹ Urban, 43.

¹⁰ Dastur, *Smrt Eseje o konečnosti*, 96–97.

své agónii sebevíc obklopen bližními – neúprosně odsouzen zemřít sám, a proto při oplakávání mrtvých ve skutečnosti vždy pláčeme sami nad sebou.“¹¹ Abychom nezůstali v práci jen u onoho pláče pozůstalých poukážu na myšlenky Matthewa Ratcliffa, jehož koncepce spočívá mimo jiné na popisu významné sociální zkušenosti ve vztahu k zemřelým, ke kterým se mnohdy vztahujeme stále jako by byli ve světě přítomní.¹² Samozřejmě, že nemůžeme druhému dát nesmrtelnost či jej nahradit v jeho smrti, přesto shledávám zajímavým se podívat na otázku smrti z více sociálně zaměřené perspektivy. Otázkou tak je, jak jsme s druhými ve smrti a jak se vlastní vědomí konečnosti a smrtelnosti druhých projevuje v našem životě.

¹¹ Dastur, 103–4.

¹² Urban, „Přínos fenomenologie pro filosofii sociality“, 308–9.

2. Martin Heidegger

2.1 Heideggerův život a vývoj myšlení

Heideggerův život a myšlení je velmi úzce spjato s německým prostředím. Narozen v roce 1889 v malém městě Messkirch se v mládí dává na studium teologie, které opouští a začíná prohlubovat své filosofické znalosti. Z odkazu jeho předchůdců čerpá především ze scholastické tradice, Kierkegaarda, Nietzscheho, Hegela a mnoha dalších. Důležité jsou jeho neustálé návraty do řecké presokratické i klasické řecké filosofie. V prvním případě k Hérakleitovi, Anaximandrovi, Parmenidovi, v druhém především k Aristotelovi. Taktéž je důležité zmínit hlavní zvrát v jeho filosofickém úsilí, který se označuje jako „Kehre“, tedy obrat. V pozdní tvorbě se obrací ne již tolik k filosofům jako spíše k básnické a jiné umělecké tvorbě (na poli poezie především k odkazu německých romantických básníků). Součástí je přehodnocení dosavadního přemýšlení o bytí a pobytu.

Svět se v prvním období vykládal především skrze člověka, který má podle něj oproti ostatním jsoucňům výsostné postavení. Po tzv. obratu ustupuje od pobytu jako stěžejního bodu výkladů bytí. Do popředí se dostávají další struktury světa, jejichž součástí pobyt však stále je a musí se v nich ustavovat. Pobyt jako bytost smrtelná se setkává s nesmrtelností, která se ukrývá v tom, čemu Heidegger říká čtveřina. Nesmrtelnost je spojena s božským, což je vedle země, nebe a smrtelnosti poslední dílek oné čtveřiny, která je vyjádřením sounáležitosti člověka a celku kosmu. Heideggerův výklad skrze čtveřinu je jednak alternativou ke ztrátě smyslu a zapomenutosti na bytí, jednak tvoří nový způsob setkávání se s bytím, které je nyní třeba střežit a opatrovat jako dar. Zmíněná alternativa stojí proti krizi světa projevující se nihilismem, který spočívá v opuštěnosti bytím.¹³ Tato opuštěnost je důsledkem úpadku duchovní Evropy, ve které se stal člověk bezdomovcem, dle Heideggera: „Bloudíme dnes domem světa.“¹⁴ Básnické myšlení, které je spřátelené s oním domem světa, tvoří mimo jiné protiklad teoretickému vyčerpávajícímu přístupu, jež dle Heideggera vládne jeho době a projevuje se na poli vědy a techniky. Jestliže je úkolem člověka nechávat vycházet bytí skrze porozumění a zároveň se starat o svou zranitelnou konečnou existenci, děje se tak skrze příruční jsoucna a účelové zacházení s nimi, anebo pomocí uměleckého díla, které odkrývá jiné, širší souvislosti.¹⁵

Výše zmíněné návraty do řecké filosofie nebyly samoučelné. Heidegger si ponechává silný vztah k tradici, kterou však podrobuje destrukci, aby mohl nalézt nový počátek myšlení. Vztažení se

¹³ Thurnher, „Martin Heidegger“, 352.

¹⁴ Heidegger, „Básnický bydlí člověk“, 169.

¹⁵ Blecha, „Cézanne ve filosofii Martina Heideggera“, 48.

k minulosti znamená u Heideggera také vztahování se k přítomnosti. Součástí jeho přístupu, kterému je věrný v celé své práci, je ona zmíněná destrukce, která je důležitým nástrojem filosofického přemýšlení. Pojmosloví, které pocházelo z řeckého prostředí, se přenášelo a nově interpretovalo v různých obdobích filosofie např. dle jejího postavení vůči ostatním výkladům světa. Günter Figal píše, že následkem „tradování se (pojmy) osamostatnily a vedou svůj vlastní stínový život.“¹⁶ Tímto stínovým postavením jsou pojmy málo schopné v sobě obsáhnout základní strukturu života a stávají se netransparentními. A jelikož předchází, ale i dnešní filosofie stále čerpá z dob řeckého myšlení, stává se Heideggerovým úkolem tyto pojmy myslet novým způsobem. A právě výše zmíněný Aristotelés se pro Heideggera stává tvůrcem základních pojmů, díky kterým lze strukturu života uchopit.

2.2 Pojmy z Bytí a času

Heideggerova filosofie se vyznačuje v počátečních dílech výraznou abstraktností a využíváním nového pojmosloví, kterým se vymezuje vůči dosavadnímu myšlení a provádí tak výše zmíněnou fenomenologickou destrukci. Zaměřím se na důležité pojmy pobytu a spolupobytu, které se objevují v nedokončeném díle *Bytí a čas*. Jde o ústřední knihu ve filosofii 20. století, která je počátkem tzv. fundamentální ontologie, jejímž hlavním cílem je zodpovědět otázku po smyslu bytí a významu času. Jde o snahu vytvořit základní půdu pro všechny další vědy, které do té doby otázku bytí ponechaly bez odpovědi, respektive si ji nekladli. Důležité pro nás budou v následujících odstavcích jen některé z paragrafů, ve kterých se ukáže, že Heideggerova fundamentální ontologie obsahuje mnoho vrstev a způsobů bytí jsoucna.

Jedním z prvních a zcela zásadních způsobů je však bytí pobytu, který nejen že se ve světě nachází (jako jsoucno), ale svět specifickým způsobem má, existuje v něm. Přes pobyt také vede celá otázka po bytí, které je schopno odkrývat, protože bytí vždy předem rozumí navzdory jeho zahalenosti. A protože nemůžeme s bytím pracovat jako s něčím samozřejmým a neproblematickým je nutné cestu po smyslu bytí znova položit: „To, co v tázání po bytí hledáme, není něčím zcela neznámým, i když je to zprvu naprosto neuchopitelné.“¹⁷ A dále: „Bytí jsoucna „není“ samo žádné jsoucno.“, naopak „Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci (...).“¹⁸ Bytí tak není redukovatelné na jsoucno. Zde Heidegger připomíná a reflektuje potřebu ontologické diference – odlišit bytí od jsoucího. Důležitý je také pojem zapomenutosti na bytí, protože Heidegger znova nastoluje otázku a bytí hledá u již vždy rozumějícího pobytu, který se vyznačuje schopností se tázat. Je také pravdou, že později Heidegger předkládá

¹⁶ Figal, *Úvod do Heideggera*, 25.

¹⁷ Heidegger, *Bytí a čas*, 21.

¹⁸ Heidegger, 22.

negativně vymezený návrh. Proto, abychom se s bytím setkali, je třeba se totálně propadnout do nevlastní existence, do zapomenutosti, kterou ztělesňuje moderní technická a kalkuluující společnost. V totální destrukci a zničení Heidegger viděl naději na nový počátek.¹⁹

Bytí a čas, jak známo, zůstalo pouze torzem, které se skládá ze dvou oddílů. V prvním Heidegger provádí předběžnou fundamentální analýzu pobytu a vykládá v ní, jakým způsobem pobyt ve světě existuje. Ve druhém oddíle nazvaném „Pobyt a časovost“ Heidegger vykládá bytí již více ontologicky a za hlavní cíl této části lze považovat dosažení bytí v celku. Heidegger potřebuje k výkladu bytí dojít k celkovému, původnímu uchopení pobytu zachyceného se všemi strukturními momenty. Přes snahu nalézt tuto celost dochází autor k tématu možnosti bytí v celku ve smrti. Ve druhém oddíle *Bytí a čas* se nachází jak výklad bytí k smrti, tak téma autentické existence a otázka času. Jak vidno z názvu díla, hraje čas jak s ohledem na konečnost, tak na autentickou možnost pobytu být celý, zcela zásadní roli. Povaha pobytu spočívá v jeho časovosti, rozvrhování a konečnosti. Jedná se o časovost pojatou odlišně od času odvozeného z biologie, mechaniky, pohybu nebeských těles či boží trpělivosti – jde nikoli o externí pojetí, ale výklad, ve kterém je čas „tkání“ „našeho bytí ve světě, jeho vlastní smysl“.²⁰ Časovost pobytu je základní možností autenticity, která pobyt staví do svobody. Tato časovost se odehrává v minulosti v podobě vrženosti, v přítomnosti a v budoucnosti jako rozvrh. Nyní se obraťme ke dvěma zásadním pojmům a následně k třetí kapitole, která se bude soustředit na bytí k smrti.

2.2.1 Pobyt

Heidegger ve své rané tvorbě staví člověka do popředí svého výkladu, a to zcela záměrně. Pro tradiční pojem subjektu zavádí pojem pobytu, jemuž je přiřčena „esence“ existence: „bytnost pobytu spočívá v jeho existenci“²¹, jež je projevem sebevztahu. Zvoleným pojmem Dasein je naznačeno, jednak že jde v případě člověka právě o bytí, jež je „tu“, jednak je vždy pro každý pobyt „jeho“. Důraz kladený na vlastní nepřevoditelné bytí a vlastní starost o něj zaznívá v pojmu *Jemeinigkeit*.²² Člověk se

¹⁹ Tyto poznámky pochází z roku 1939 z *Černých sešitů*. Zde parafrázuji z práce Terezy Matějčkové „Martin Heidegger, Überlegungen, II-XV dostupné na: <Martin Heidegger, Überlegungen, II–XV | REFLEXE – filosofický časopis>

²⁰ Sokol, „Heideggerovi pokračovatelé a kritikové“, 173.

²¹ Heidegger, *Bytí a čas*, 59.

²² Slovy Ivana Chvatíka jde o: „kruhovou časovou strukturu starosti“, ve které se ukazuje odstup od substanciálně pojatého já. Chvatík, „Potíže s autenticitou (II)“, 2. Dastur o ní píše jako o distributivní struktuře existence: „která tvoří základ veškerého možného bytí spolu, a proto z něj nemůže být odvozena.“ Dastur, *Smrt Ešej o konečnosti*, 112. Poukazuje se tak v této struktuře právě na onen sebevztah pobytu, který je fundamentem pro všechny další vztahy k druhým. Dastur však tuto charakteristiku nevnímá jako odkaz k vlastnímu subjektu (egu), protože Heidegger se od všech dosavadním pojetí distancuje. Podle Dastur předchází *Jemeinigkeit* jakoukoli konstituci jáství, proto podle ní nelze odvozovat ze smrti druhého vlastní sebevztah: „Pokud už jsem vlastním já, pokud už je dána ona struktura receptivity, již představuje bytí sebou čili ipseita; a dána může být jedině jakožto vztah k vlastnímu ‚musím zemřít‘“ Dastur, 112. Proto musí Lévinas postavit v tomto případě smrt druhého do pozice absolutně Jiného.

k sobě zvláštním způsobem vztahuje jako k existenci ve světě, do které je vržen a vždy jí předem nějak rozumí. Člověk není myšlen jako osoba, ale jako dimenze, která rozumí světu a svému postavení v něm. Dle Heideggera jde o poslání, jehož se pobyt musí chopit.²³ V tomto poslání je každý jeden pobyt nezastupitelný. Jako existující se pobyt rozvrhuje a volí si z možností být autenticky nebo neautenticky. Pokud se rozvrhuje do možností autenticky, znamená to také, že si je vědom a odvážně se volí s ohledem na nejzazší možnost vlastní smrti. Skrze přijetí bytí k smrti je pobytu umožněno být v autentickém modu.

Jestliže je zdrojem neautenticity to, co Heidegger nazývá *das Man* (ono se), představuje možnost, jež je pobytu nejvlastnější, tedy smrt, vytržení se z tohoto stavu neupřímnosti vůči svému bytí. To však neznamená, že neautenticita by byla nějak umenšením bytím. I v tomto způsobu jde pobytu o jeho bytí, ale je vůči sobě v zapomnění a v útěku před sebou.^{24, 25}

Dasein v sobě obsahuje ontologický význam otevřenosti vůči světu, a ta je jeho konstitutivním rysem. „Chápat pobyt jako otevřenost naprosto zabraňuje směřovat jej s tím, co novověká filosofie označuje „subjekt“ a co chápe jako niternost v protikladu k vnějškovosti objektů.“²⁶ Takto se vymezuje Heidegger vůči pojetí člověka jako subjektu a jeho zařazení pod *animal rationale*. Jak píše Dastur, člověk nemá žádný vzor. Ustavuje se sám v rozvrhu a sám sebe se musí ujmout. Neexistuje žádná esence či determinant, který by člověka předem ustavoval. Takto je člověk opravdu vržen do světa. Heidegger dává ve svém výkladu důraz na fakticitu pobytu, která byla v tradici brána jako irelevantní. Sama existence je založena ve faktickém životě. „(E)xistování je vždy faktické. Existencialita je bytostně určena fakticitou.“²⁷ A v této existenci teprve vše pobyt nabývá, protože k němu patří bytostně neukončenost – trvalé „ještě ne“.²⁸ Toto nezavršení vzbuzuje otázku, zda je vůbec možné dojít v pobytu k jeho celku.

²³ Heidegger, *Bytí a čas*, 59.

²⁴ Heidegger, 222.

²⁵ Ačkoliv se Heidegger distancuje od etiky, přikláním se zde spíše k tomu, že implicitně musí být v jeho výkladu obsažena. Otázka možnosti oddělení první filosofie jako ontologie od etiky však není náplní této práce, ale proto, aby mohly být Lévinasovy námitky vůči Heideggerovi brány vážně, je třeba brát v potaz implicitní morální složku v Heideggerově filosofii. Ještě více problematickým se ve svých politických důsledcích ukazuje propojení autenticity a neautenticity s údělem a osudem pobytu v rámci jeho společenství a národa.

²⁶ Dastur, *Smrt Esej o konečnosti*, 100.

²⁷ Heidegger, *Bytí a čas*, 221.

²⁸ Zdá se však, že mnohem významnější jsou pro pobyt momenty vyklonění se do Nicoty a nahlédnutí všeho celku a vykračování za něj. Tyto momenty představují u Heideggera momenty transcendence. „Kdyby pobyt v základě svého bytí netrascendoval, což nyní znamená, kdyby se již předem nedržel vykloněn do Ničeho, nemohl by se nikdy vztahovat ke jsoucnu, tedy ani k sobě samému.“ Heidegger, *Co je metafyzika?* 61. Avšak kvůli ponořenosti se do jsoucna a setrvávání na pouhém povrchu naší existence, dochází k tomuto vyklánění se do nicoty velmi vzácně.

Ke svému konci směřující je všechno naše konání vždy v souvislosti se světem, který nás staví před různé možnosti – ty z možností, které si vezme pobyt za své, do nich se nadále rozvrhuje ať už autenticky, nebo neautenticky. Svět je dle Heideggera také bytostně spolusvětem. Na příkladu s možnostmi lze ukázat, že díky druhým se mi určité možnosti otevírají. Díky druhým vůbec o možnostech vím. Z hlediska filosofického myšlení jde o podstatné určení, protože možnost již nezastupuje druhořadou pozici vůči skutečnosti.²⁹ V případě Heideggera nejde o aristotelské účelové a teleologické vymezení jsoucen – nejde mu o popis přechodu od možnosti k předem dané skutečnosti. Zároveň také tato existenciální povaha možností neznamená totální svobodu (libovolnost volby), protože pobyt je vržený do světa, a tak vždy vržen do již existujících možností, kterých „se má ujmout, a je tedy svému vlastnímu možnému bytí především ‚vydán‘.“³⁰ Heidegger toto vržení do světa obaluje pojmem viny. Tím se naznačuje, že pobyt nemá vlastní základ: „Pobyt jest jakožto vržený, tzn. své ‚tu‘ si sám nedal.“³¹, ale vždy pracuje s tím, co už je ve světě, co ho předchází a je zatížen a vázán tíhou, která se mu zjevuje v náladě (respektive úzkosti viz níže).

Na závěr výkladu pobytu zmiňme zásadní struktury a existenciály, které se ho jako bytí ve světě týkají. Pro práci je stěžejní téma smrti, proto nemohou být jednotlivé struktury rozebrány dopodrobna. Pro pobyt je kardinální a základní strukturou starost (Sorge). Tato starost je charakterizována skrze vrženost (Geworfenheit), rozvrhování (Entwurf) a upadání (Verfallenheit). Pilířem našeho bytí ve světě a vůbec vstupní bránu do něj představuje rozumění (Verstehen). Heideggerova ontologie je s rozuměním úzce spjata. Na počátku *Bytí a času*, ačkoli se zdá být otázka po bytí tou nejabstraktnější, Heidegger ustavuje před vší jsoucnou pobyt, kvůli jeho přednosti ontické a ontologické: „na základě toho, že je pobyt určen existencí, je sám o sobě ‚ontologický‘. K pobytu však stejně původně patří – jakožto konstituens porozumění existenci – také: porozumění bytí všeho jsoucná, jež nemá charakter pobytu.“³² Tím, že bytí již vždy předem rozumíme, stává se pro nás tím nejbližším. A vůbec schopnost se tázat, kterou Heidegger člověku přiřkl, znamená, že se v otázce bytí nějak předontologicky orientujeme. Dalším podstatným existenciálem je rozpoložení, ve kterém funguje zásadní jednotící a odkrývající fenomén úzkosti, ke kterému se obrátím u výkladu bytí k smrti.

²⁹ Jako ‚moci být‘ se pobyt vždy nalezl v možnostech a: „nechal vždy nějakou padnout, stále se určitých možností svého bytí vzdává, chápe se jich a mívá je. To však znamená: pobyt je sobě samému vydané bytí možností, *možnost veskrze vržená*.“ Heidegger, *Bytí a čas*, 171. Podstatné je, že pobyt ve své vrženosti a existenciálním rozpoložení vždy již zbloudil: „V jeho ‚moci být‘ je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech opět našel.“ Heidegger, 172. A tuto možnost má vždy, protože dokud je, je rozvrhujícím se.

³⁰ Dastur, *Smrt Esej o konečnosti*, 127.

³¹ Heidegger, *Bytí a čas*, 314.

³² Heidegger, 29.

2.2.2 Spolubytí a prvotní setkání s druhým

Téma spolupobytu je rozebíráno v paragrafech 25 až 27. Zaměřím se na některé z podstatných momentů, které se později stanou terčem kritiky ze strany Lévinase. Vynechávám bližší vymezování způsobů bytí jsoucna a jeho charakteristik. Půjde mi pouze o to naznačit, jak se druhý vyjevuje skrze věci v rámci *Bytí a času*. Důležité je zde zmínit, že Heideggera přesouvá svůj fenomenologický výklad z husserlovského vědomí k obstarávajícímu pobytu, který vůči sobě není lhostejný. Je na svém bytí interesován a vše co pobyt dělá, směřuje k tomuto zájmu: „O něco mi běží vždy a vposled mi běží o to, jak jsem“.³³

Člověk nerozvíjí vztah pouze k sobě samému, ale také k nitrosvětským³⁴ jsoucnům v podobě každodenně užívaných věcí, které Heidegger nazývá prostředky. Jejich společnou vlastností je odkazovat k dalším jsoucnům: „prostředek je prostředkem vždy na základě příslušnosti k jiným prostředkům“.³⁵ Heidegger mění směr fenomenologie, když začíná člověka vykládat skrze jeho praktické každodenní obstarávání. Slavný příklad s kladivem ukazuje, že nezastřený vztah k věci si nezískáváme zprvu skrze teoretické poznání, ale prostřednictvím zacházení s ním: „Teprve zatloukání odkrývá specifickou vhodnost kladiva.“³⁶ Kladivo je k něčemu vhodné, k něčemu dostačuje, k něčemu slouží a my této dostatečnosti a služebnosti vždy již nějak rozumíme. Porozumění se děje skrze zacházení s předměty, toto užívání jsoucen v rámci obstarávání se vždy završuje v tom, „kvůli čemu“ a toto „kvůli čemu“ odkazuje vždy k pobytu: „Charakter „kvůli“ se tedy vždy týká bytí pobytu, kterému v jeho bytí bytostně o toto bytí samo jde.“³⁷ Věci osvětlují nakonec jen na základě toho, že jsem existující, nelhostejný. V *Čase a jiném* k tomu Lévinas poznamenává „Existovat ve světě znamená jednat, ale jednat tak, že cílem činnosti je koneckonců naše vlastní existence.“³⁸ Lévinas zde vytváří jiné pojetí než Heidegger a zavádí teorii, kterou vystavuje na tzv. živinách. Názorným příkladem Heideggerova pojetí věcí a jejich odkazování může být kniha, která přede mnou leží. Není izolovaná v samotném prostoru – leží vedle hrnku, lampy, na stole, která je pod okny, ze kterých pobyt sám pak vidí další věci, jež mu jsou známy. Nakonec sama kniha odkazuje k dalším souvislostem mimo prostor a čas jejího užívání – k přírodě jako takové, z jejíž prvků byla vyrobena. A dále můžeme dojít do dalších oblastí, najednou jsou tu s knihou: „jiní lidé, svět vzdělanců, svět kultury a vůbec lidský svět (...)“³⁹

³³ Petříček, *Úvod do filosofie*, 71.

³⁴ Jednoduše jsou to všechna jsoucna včetně pobytů ve světě, který je podmínkou pro jejich bytí.

³⁵ Heidegger, *Bytí a čas*, 89.

³⁶ Heidegger, 89–90.

³⁷ Heidegger, 106.

³⁸ Lévinas, *Čas a jiné*, 81.

³⁹ Petříček, *Úvod do filosofie*, 72.

Ve světě se vždy již nacházíme s předporozuměním jsoucňům a zároveň spolu s druhými. Pobyt není nikdy zprvu dán bez světa jakožto základní struktury, „která spoluurčuje každý modus jeho bytí,⁴⁰ stejně jako „není nakonec dáno nějaké zprvu izolované já bez druhých.“⁴¹ Spolu s pobyttem jsou tak ve světě jako podmínce výskytu jsoucní a existence lidí i druhů. Nejde však o nějaký spoluvýskyt, ale právě o spolubytí a v tom by mohl být shledáván problém: „Dasein se dokonce už rodí do pospolitosti s druhými, takže působení druhého pro něj neznamena žádný zlom, nijak do jeho řešení otázky po smyslu bytí nezasahuje.“⁴² Přesto Heidegger dále rozvádí myšlenku, kterou později označí Lévinas za *existenciální solipsismus*, že pobyt stejně vždy vychází sám ze sebe. Jeho jáství a sebestřednost tak stojí v popředí, protože mu jde o jeho vlastní bytí a jedině přes pobyt lze bytí zpřístupnit.

Je tak otázkou, zda zbytečně nedošlo k zahzení možnosti být zprvu s druhým a autenticky zdůrazněním radikálního osamocení, které se děje v rozpoležení úzkosti, kde ponor do každodennosti a zacházení se jsoucnými najednou ztrácí veškerý význam. Heidegger ani nikterak netematizuje různorodost pobytů a jejich způsobů žití, vzájemného učení, docenění jinakosti druhých ad.⁴³ Spíše si jsou pobyty podobné, a to především v tom, že všichni jsou v obstarávajícím způsobu bytí, zacházejí se jsoucnem v rámci starosti o sebe (*Sorge*) anebo starosti o druhé (*Fürsorge*). V těchto pasážích o pobytu, resp. jeho vazbách k druhým je výklad reduktivní. Lévinasova kritika pak vychází mimo jiné právě z tohoto motivu – dle něj se v tomto obstarávání s druhým opravdu nesetkáváme jako s Jiným, jehož jinakost si nelze přisvojit. Stačilo by jen vzít v potaz narození a rané dětství, které představuje radikální závislost na pečujících osobách a důležitost jejich spolupřítomnosti; podobně je tomu často v poslední fázi života člověka. Není ani třeba odkazovat k počátku a konci: potřeba péče a spolupřítomnosti je přítomná v průběhu celého života.

⁴⁰ Heidegger, *Bytí a čas*, 143.

⁴¹ Heidegger, 142.

⁴² Blecha, *Bytí a svět*, 225.

⁴³ Pokud píše například o originalitě, výjimce, ryzosti, vyniknutí a tajemství – vše tohle je potlačeno průměrností veřejnosti, která: „řídí zprvu veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu.“ Heidegger, *Bytí a čas*, 153. Zde je potřeba také zmínit výklad, který ukazuje, že toto smazávání a zahlazování rozdílů vyžaduje či předpokládá právě ustanovení takového rozdílu. Novotný, „Meze Lévinasovi kritiky Heideggerovi ontologie“, 39.

3. Bytí k smrti

Ve třetí kapitole nastíním důležitost bytí k smrti v díle *Bytí a čas*. Naznačím také, že vztah pobytu a smrti se v Heideggerově díle vyvíjí a svým způsobem v něm dochází k přelomu – od hledání celosti pobytu v autentickém a odhodlaném přijetí smrti k zasazení smrtelníků do dalších struktur v období po tzv. obratu. Dále vyložím, jak je pojata smrt druhého a vztah pozůstalých k zemřelému – v této podkapitole upozorním na pojetí Matthewa Ratcliffa, který situaci pozůstalých rozebírá s ohledem na ztrátu mnoha praktických významů. Truchlící může zažívat nezabydlenost ve světě a ztrátu podmínky smysluplnosti, kterou nám dávají vazby s druhými. Ukážu, v čem Heidegger shledává neautenticitu a následně se podívám na to, v čem dle něj spočívá autentické přijetí smrti, kde se ukáže potřeba izolace a nerelačnost.

3.1 Bližší pohled na smrt jako memento mori

Proč dnes znovu interpretovat bytí k smrti u Heideggera? Důvodů je několik. V úvodu jsem poznamenala, že kulturně a historicky se stavěly společnosti ke smrti rozmanitými způsoby a do dnes tak činí. Pro Heideggera byla moderní doba se všemi průvodními jevy jaksi odstrašující, odcizující a nihilistická. Smrt v jeho pojetí nejspíše dokáže člověka představit před problémy doby. Především bytí k smrti umožňuje člověka v jeho konečnosti vrhnout zpět do existence a jeho možností. Heideggerův výklad můžeme, pokud jej chceme porovnat s některými dnešními způsoby přístupů ke smrti, vnímat jako opozitum k transhumanistickým výkladům člověka (post-člověka). Technika se od dob Heideggerova života dostala do každodennosti tak, že se stává možností učinit skrze ni člověka „nesmrtelným“ a podle mého také mnohem více relativně izolovaným. Překonání fyzického těla, či vytvoření něčeho, co lze nazvat digitální nesmrtelností, kde se na fyzické a biologické zákony nehledí, lze vnímat jako ty teorie, které mají ve svých předpokladech „obejití“ smrti, vyhnutí, překonání smrti jako překážky.⁴⁴ Jak připomíná Johannes Achill Niederhauser parafrází Hérakleita: „new death us born every day“ – a stále lidé umírají, stejně jako tomu bylo vždy. Myslím, že z Heideggerovské perspektivy, by šlo v případě dnešních a budoucích vyhlídek o obcházení smrti jakožto nutného zla, která je jen průchodem (passageway) do lepší budoucnosti.

Heidegger je oproštěn od snah smrt zakrýt anebo ji charakterizovat čistě externě a nahodile. Kritický postoj k technice, především v období myšlení po obratu, jako dotažení všeho do přítomnosti, vymahatelnosti a odkrytosti (včetně člověka), bude překonávat tuto vládu techniky (Gestell) za pomoci výkladu smrti jako vzdorujícího a znova ukrývajícího módu. Smrt se překlápí do tajemství, respektive v protikladu ke Gestellu, tedy totální ovladatelnosti a předvídatelnosti, se smrt pro Heideggera stává něčím, co člověk musí akceptovat ve vsí své nevyzpytatelnosti, neměřitelnosti:

⁴⁴ Niederhauser, *Heidegger on Death and Being An Answer to the Seinsfrage*, Introduction.

„Tedy, smrtelníci nemohou s absolutní jistotou měřit to, co má být skutečné. Místo toho se vždy již potýkají pouze s jedinou jistotou: s nejistotou hodiny své smrti.“⁴⁵ Téma smrti v pozdním Heideggerovi by bylo na samostatnou práci, zde ocitujeme pasáž o smrti jako svatyni (schráně) ze stati „Věc“: „Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co nicméně bytuje, a to dokonce jako tajemství bytí sama (...)“ a „Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skrýše bytí.“⁴⁶ A my jako smrtelníci umíráme, protože jsme schopni smrti, což nelze vykládat jako pouhý truismus. Niederhauser upozorňuje, že zde dochází k obratu v pojetí smrti od stávání se autentickým pobytem k stávání se smrtelníkem (mortal).⁴⁷ Právě tito smrtelníci: „Jsou bytující vztahem k bytí jakožto bytí.“⁴⁸ Pobyt je začleněn do čtveřiny a není jeho úkolem smrt přijímat jako nejzazší možnost, ale spíše ji nechat mít nad ním moc. Dastur zmiňuje, že pro Heideggera se stala smrt mocností „o sobě“, ve které má smrtelník vykonávat své bytí.⁴⁹

V úvodu jsem zmínila některé z charakteristik bytí k smrti, které jsou obsaženy především v paragrafech 46 až 53 ve čtvrté kapitole „Možnost pobytu být celý a bytí k smrti“, ke kterým se teď podrobněji vrátíme. Fenomén smrti je v *Bytí a čase* jedním z nejdůležitějších pro určení povahy pobytu. Bez nadsázky lze říct, že bytí k smrti je memento mori – připomínkou, že smrt je pro pobyt zásadním a podstatným atributem stojícím za všemi možnostmi. „Vztah, který lidská bytost zaujímá k umírání, ustavuje samo její bytí a má prvenství oproti všem jeho ostatním určením.“⁵⁰ Skutečnou definicí pobytu pak není *cogito sum*, ale *sum moribundus* – „umírám, tedy jsem“. Znova připomeňme vymezení se vůči filosofické tradici, konkrétně Aristotelovu *zoon politikon* a Descartově *cogito*. Pro Heideggera je člověk člověkem na základě vztahu k vlastní smrti.

Význam bytí, jak doplňuje Niederhauser, zde není předpokládán jako již existující, jako tomu bylo u Descarta. U Heideggera se vyjevuje smysl bytí skrze ontologický vztah pobytu k jeho bytí k smrti: „Tento vztah je pro Heideggera jedinou skutečnou jistotou pro existenci pobytu. Přesněji řečeno, „jistota“, kterou míní Heidegger je tou jedinou jistou možností...“⁵¹ Smrt je tak limitní a jedinou jistotou v existenci pobytu, která umožňuje klást si otázku po smyslu bytí. V Heideggerově pojetí není smrt životní událost, která v budoucnosti s jistotou přijde, ale doprovodná kulisa celého

⁴⁵ V originále: That is to say, mortals cannot measure with absolute certainty what is supposed to be real. Instead, mortals are always already faced only with one certainty: the uncertainty of the hour of their death.“ Niederhauser, 181.

⁴⁶ Heidegger, „Věc“, 31.

⁴⁷ Niederhauser, *Heidegger on Death and Being An Answer to the Seinsfrage*, 176.

⁴⁸ Heidegger, „Věc“, 31.

⁴⁹ Dastur, *Smrt Ešej o konečnosti*, 180.

⁵⁰ Dastur, 111.

⁵¹ V originále: „For Heidegger this relationship is the only true certainty of Dasein’s existence. More precisely, the „certainty“ which Heidegger has in mind is only the certainty of the possibility of a total and sudden withdrawal.“. Niederhauser, *Heidegger on Death and Being An Answer to the Seinsfrage*, 2.

života pobytu. Či ještě silněji, člověk je bytí k smrti a smrt je základní možnost, která určuje celé jeho bytí. Pobyt je rozvrhem k této nejzazší možnosti. To však neznamená, že bychom měli směřovat k smrti jako k cíli našeho života. Mnohem spíše jde jednak o dosažení srozumění s touto možností, jednak o otevřenost vůči ní. Autentické přijetí a: „Svobodné vystavení se vlastní smrti v předběhu osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech, a to tak, že mu teprve umožňuje faktické možnosti, které před onou nepředstížnou předcházejí, vskutku autenticky pochopit a zvolit.“⁵² Pokud je člověk v předstihu před smrtí a nezastírá si ji, je schopen mnohem lépe (autenticky) uchopovat i jiné faktické možnosti.

3.2 Smrt druhého

Navzdory tomu, že se zdá být smrt druhého empiricky zajímavá a zprvu se také zdá, že by právě ona mohla být vhodná pro pochopení ontologického a možná i autentického chápání smrti, nepředstavuje pro nás dle Heideggera zásadní změnu pro uvědomění vlastní konečnosti, respektive není pro nás konstitutivní, protože představuje jen další způsob reprezentace a zvěcnělou jistotu empirické události, která nás utěšuje. Jak Heidegger vykresluje zakoušení smrti druhého? V paragrafu 47 čteme, že samotnému pobytu je odepřeno zakusit vlastní smrt, a proto je pro nás tak naléhavá smrt druhých. Po smrti druhého nedochází jednoduše k jeho proměně ve výskytové jsoučno. Je s ním dále nakládáno například z hlediska patologie či pohřebních ritů, které Heidegger popisuje jako lidsky specifické zacházení s mrtvým. Lidé tak opečovávají zesnulého, protože se k němu ze světa mohou ještě vztahovat. Spolu se smrtí pobytu mizí i svět a v pohledu na smrt druhého nemůžeme dojít k celosti pobytu, protože bytí spolu vždy znamená „bytí v tomto světě“. Pro Heideggera je tak, stejně jako pro Kierkegaard, smrt zánikem světa a zánikem bytí-ve-světě.⁵³

Další charakteristikou vztahu k druhému je jeho nezastupitelnost v umírání a smrti: „Umírání musí každý pobyt vzít vždy sám na sebe“.⁵⁴ Nahraditelní jsme jen ve věcech každodenního žití. Je taktéž možné, aby šel pobyt na smrt místo druhého pobytu. Tento způsob však neodjímá pobytu jeho vlastní bytí k smrti. V podobě oběti dochází pouze k oddálení smrti: „zpozdit okamžik vlastní smrti možné je, ale oprostít druhého od jeho smrtelnosti je naprosto vyloučeno.“⁵⁵ Na stejném místě Dastur zdůrazňuje také to, že láska k druhému doprovázená obětováním svědčí o vyhýbání se nenahraditelné ztrátě, které bychom museli smrtí druhého čelit.

Smrt je nejvlastnější možností pobytu, ve které je nakonec osamocen. On sám se totiž musí postavit zodpovědně ke svému „já“. Jde o „já“ pro „já“, které přijímá veškerou svoji fakticitu a

⁵² Heidegger, *Bytí a čas*, 293.

⁵³ Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, 73.

⁵⁴ Heidegger, *Bytí a čas*, 270.

⁵⁵ Dastur, *Smrt Esej o konečnosti*, 105.

v tomto přijímání se ustavuje jedinečnost existence každého pobytu, jež má charakter břemene (stejně tak má určitý charakter břemene celé společenství, ze kterého by se měl pobyt vymanit v zájmu dosažení autentické existence). A jak píše Dastur: „Jen já sám nesu zodpovědnost za to, abych se *otevřel* tomu, co se mi stává“⁵⁶ A jelikož musíme vzít vždy své umírání sami na sebe, hledali bychom klamně celost pobytu ve smrti druhého. Doprovázení druhého tedy nemůže být podle Heideggera prožíváno ani jako autentické. Stojíme pouze vedle umírajícího a je jen jeho možností zvolit si být ve smrti autenticky či neautenticky. Heideggerovými slovy: „Smrt ‚patří‘ vlastnímu pobytu nikoli pouze indiferentně, nýbrž žádá si jeho sama jako jednotlivce. Bezevztažnost smrti, již pobyt rozumí v předběhu, osamocuje pobyt do jedinečnosti sebe sama.“⁵⁷ Je však potřeba uvést, že situace není tak jednoznačná. Proto, aby mohl být pobyt pro druhého autenticky ve spolubytí, umožní mu to právě přijetí své nejvlastnější možnosti: „Jako bezevztažná možnost osamocuje totiž smrt jen proto, aby jako nepředstízná přivedla pobyt jakožto spolubytí k porozumění pro ‚moci být‘ druhých.“⁵⁸

Navzdory tomuto zásadnímu tvrzení jde dle Heideggera o podsouvání náhradního tématu, a tedy ztroskotání nápadu hledat celost jinde než ve vlastní možnosti. Autor věnuje smrti druhého pouze malý prostor, protože dále je v paragrafu 48 zdůrazňováno už pouze to, že smrt se ukázala být existenciálním fenoménem, skrze který jsme si mohli ukázat význam a důležitost smrti pro každý jeden pobyt zvlášť⁵⁹ a je nezbytné se jim takto i zabývat. Na tomto místě již lze poznamenat, že pro konečný pobyt je ve výkladu Heideggera kladen důraz na *izolovanost*. Dosažení autentické celosti, která je v jeho ontologii pojatá velmi abstraktně, je nadřazena vazbám mezi lidmi v jejich aktuálním bytí. Smrt tak lze charakterizovat jako *nerelační*. V bytí k smrti se pobyt individualizuje a rozchází se s druhými, a právě tohle shledávám na Heideggerovi jako nedostatečné, protože nelze pojednávat člověka bez ohledu na konstitutivní význam konečnosti druhých bytostí. Z hlediska biocentrické perspektivy je pro nás konečnost druhých významnější než konečnost vlastní nebo má alespoň svoji vlastní inherentní hodnotu. Nepotřebuji k jejímu rozklíčování podstupovat radikální propad do nicoty v úzkosti či heroicky podstupovat smrt jako radikálně vlastní jedinečnou možnost, abych porozuměla ‚moci‘ být druhých bytostí. V kontextu potřeby se izolovat se pak může ukrývat jakási obhajoba „práva“ na úzkost, která v sobě skrývá určitou velkolepost. Heidegger v *Bytí a čase* vykazuje dosažení celku skrze úzkost, bytí k smrti a autenticitu, proto aby dosáhl strukturální jednoty existence. Není však snaha o dosažení tohoto celku nepodstatná z hlediska proměnlivost lidské situace například s ohledem na smrt blízkého?

⁵⁶ Dastur, 102.

⁵⁷ Heidegger, *Bytí a čas*, 293.

⁵⁸ Heidegger, 294.

⁵⁹ Protože jak Heidegger píše: „Zkoumání je tímto nuceno zaměřit se čistě existenciálně na ‚vždy můj‘ vlastní pobyt. Heidegger, 270.

3.2.1 Posmrtný život a jeho manifestace ve světě pozůstalých

Zmíněné specifické zacházení s mrtvým člověkem, který se nestává pouze výskytem ve světě, ale je „obstaráván“ v rámci trizny, pohřbu a kultur hrobů či je podnětem a obsahem vzpomínání, je zmínkou, kterou Heidegger dále nerozvádí. Pro Heideggera není v ontologickém zkoumání významné zapojovat fakticko-zkušenostní svět: „Neboť se tážeme na ontologický smysl umírání umírajícího jako na bytostnou možnost *jeho* bytí, nikoli na to, jak tu zesnulý ještě je s pozůstalými.“⁶⁰ Přesto se zde otevírá možnost rozvést „pokračování“ života zesnulého v životě truchlících osob. Z dnešní perspektivy již nemusíme mluvit o přímém zásahu smrti blízkého člověka – může jít o osobu, se kterou se setkáme až po její smrti.⁶¹ Lidské životy jsou zasahovány jednak vzdálenými událostmi, jednak mohou sehrávat zásadní význam vztahy k nelidskému životu. Kdybychom smrt ostatních bytostí vynechávali, ochudili bychom se o důležitou součást lidského prožívání vztahů a vazeb. Nakolik Heidegger píše, že bytí zesnulého je „něčím více“ a že s ním mohou pozůstalý ze světa být, nepopisuje, jaké přesahy to má na fenomenální rovině truchlícího člověka. Chtěl by vyzískat celý a autentický pobyt, ale tím se vzdává možnost zachytit *proces* a *změnu* ve vnímání významné zkušenosti smrti druhého, která proměňuje naše dosavadní životy.

Pokračování této debaty o dopadech smrti na život pozůstalých lze nalézt u současných autorů. Podle Petra Urbana s odvoláním na Thomase Shanta a Dermota Morana byla od počátků svého metodologického ukotvování fenomenologie z podstaty sociální. Zkoumány byly sociální fenomény od kolektivního jednání, přes skupinovou subjektivitu či kolektivní odpovědnost.⁶² Obdobně se také valná většina fenomenologů odlišnými způsoby zaobírala sociálními, sociologickými a politickými problémy – ať už jde o Hannah Arendtovou, Jeana-Paula Sartra, Maxe Schelera, Alfreda Schütze či Edith Steinovou.⁶³ V těchto sociálních vazbách se však mnohdy hovoří o vztahu živých bytostí. Jak uvádí Radcliffe: „Filosofické práce povětšinou tendují v rovinách sociální kognice a interpersonality k adresování našich vztahů s živým.“⁶⁴ Přestože Heidegger netematizuje truchlení či zármutek, Ratcliffovy úvahy nad dopady smrti druhého mi přijdou pro zkoumanou problematiku podnětné. Důležité však je, že se Ratcliffe ve svém příspěvku nikterak vůči Heideggerovi přímo

⁶⁰ Heidegger, 269.

⁶¹ Nakolik by tato poznámka stála za delší rozbor a může být naplněna různým obsahem, konkrétně zde připomenu Patočkovu myšlenku, že po smrti osoby zde stále zůstává v životech lidí jakási „metafyzická kvalita“, která vyjadřuje „(...) charakteristický rys, v němž je implikovaná celá jeho podstata: pohled, hlas a jeho akcent, chůze, sklon hlavy.“ Patočka, „Fenomenologie posmrtného života“, 136. Je to reprezentace, která se může zjevit blízkému pozůstalému, stejně jako absolutně neznámé osobě, i když bude obsah se kterým se k němu vztahujeme odlišný. Patočka si pojem „metafyzické kvality“ vypůjčuje od Romana Ingardena a jeho literární teorie.

⁶² Urban, „Přínos fenomenologie pro filosofii sociality“, 303.

⁶³ Urban, 311.

⁶⁴ V originále: „Philosophical work on interpersonal and social cognition tends to address only our relations with the living.“ Ratcliffe, „Relation to the Dead: Social Cognition and Phenomenology of Grief“, 202.

nevymezuje. Zde půjde spíše o prodloužení možnosti, jak nahlížet v našem pokračujícím životě osobu již zemřelou. O jaké náhledy tedy přicházíme, pokud dostatečně nenahlédneme z fenomenologické perspektivy vztah mezi živým Já a Druhým zesnulým? A jakou roli hraje tento fenomén při odhalování struktur, které jsou zásadní pro intersubjektívni život?

Ratcliffe přistupuje k tématu smrti druhého s odkazem na fenomén zármutku (grief), který nevnímá jako emoční stav, ale chápe jej jako mnohostranný proces, který se nedá zahrnovat pod věty typu „nechat někoho odejít“ (letting go). Zármutek je proměnlivý a relační a vztahuje se jak ke smrti, k živému, tak k sociálnímu světu, jehož jsme součástí. Vztah k mrtvým může být kolikrát i silnější než vztah ke stále živým lidem a jen stěží ho můžeme nahlížet jako patologický stav jedince. Zármutek pak autor nevylišuje z perspektivy první osoby, ale z perspektivy osoby druhé – nakolik se to zdá paradoxní, protože se očekává přítomná a vědomá interakce obou stran.⁶⁵ Smrt druhého přináší se zármutkem proměnu celku žitého světa – na rovině našich plánů, zálib, závazků, vztahování se k věcem – explicitně či implicitně je v nich druhý zemřelý stále přítomen, protože věci, na kterých nám záleží, závisí na našich vazbách k druhým nikoli na projektech izolovaného já.⁶⁶ Zesnulý byl a je podmínkou srozumitelnosti světa, a proto se s jeho odchodem překonfiguruje i naše porozumění. Podstatnou součástí je samozřejmě naše tělesná – objektivní a subjektivní existence, jak ji rozváděl ve vztahu k druhým například Jan Patočka.

Dalším podstatným a konstitutivním rysem je myšlenka, že nedostačuje tvrdit například, že „S věří, že P zemřel/nezemřel“. Zde nejde o otázku explicitního uznání události či o propoziční tvrzení, která by byla nezvratná. Pocit, že zemřelá osoba stále existuje je stále částečně konstituován v myšlení, habituální činnosti, zkušenosti. Jde o souhru mezi absentujícím a přítomným, mezi lokalizovatelným a nelokalizovatelným.⁶⁷ Jak jsem psala s odkazem na Urbana, byla fenomenologie vždy od prvopočátků zaměřená na intersubjektivitu a sociálno, které se jistým způsobem řetězí v reakcích a propojenosti subjektů. Se smrtí se nemění pouze vztah k běžně, každodenně užívaným a prožívaným věcem, ale také ke všem ostatním lidem, kteří se taktéž ve svém chování proměnili: „Svět se nezdá být jiný jen proto, že odešel S, ale i proto, že ostatní se zdají být jiní a skutečně se jinak i chovají.“⁶⁸ Přítomná absence zemřelého tak rozehrává zajímavé zkušenostní situace, ze kterých vyplývá, že to, co já činím z druhých je závislé na tom, co oni činí se mnou – já je závislé na druhém já, které svým vnímáním mě, utváří mé vnímání sebe a naopak – jsme vzájemně propleteni, protože si

⁶⁵ Autor ve svém článku popisuje tuto zkušenost jako „second-person experience of death“. Tento fenomén se snaží ilustrovat na interpretovaných narativních příbězích.

⁶⁶ Ratcliffe, „Relation to the Dead: Social Cognition and Phenomenology of Grief“, 205.

⁶⁷ Ratcliffe, 208–9.

⁶⁸ V originále: „The world not only seems different because S has gone, but because others seem different too, and they do indeed act differently.“ Ratcliffe, 208.

neustále vracíme jinak dané a jinak vzaté. Tento konstituující vztah a sebevztah se může dít navzdory trvalé absenci druhého a někdy díky této zkušenosti ztráty dokonce ještě silněji. Mnohé se také odehrává dodatečně: „Je totiž možné, že já aktualizuju teprve ex post mnohé z toho, čím minulý byl, že jeho bytí se stane pro mě impulsem k stále novému tím, že realizuju hloub, co jeho existence znamenala a znamená, že se i nadále vystavuju zproblematizování, kterým toto bytí pro mne jest.“⁶⁹

3.3 Původce neautenticity

Po krátké exkurzi do možných významů posmrtného života, který se v nás, stále žijících, různými způsoby projevuje, se obraťme k Heideggerově hledání původce neautentického modu bytí pobytu. Modalita neautenticity jako způsobu bytí pobytu je charakterizována jako úprk před bytím k smrti. Tato modalita nikdy není pouze způsobem, který by si pobyt volil sám, vždy se totiž děje v bytí s druhými v neurčitém ono se, které vnucuje, podřizuje a diktuje.⁷⁰ Pobyt je v tomto dění v jakémsi vleku opojen tím, co se o věcech říká, co se o nich míní, jak se věci vytváří ad. Pobyt se neurčuje jednoduše sám ze sebe. Původcem je anonymní bytí s druhými, které podporujeme svým přitakáním většinou pro snížení sociální vzdálenosti a pocitu bezpečí. Tyto pohnutky však nespočívají v tom, že bychom chtěli být společenskými bytostmi, že bychom se cítili odpovědní za druhé, ale v tom že jestliže se staneme funkcí „ono se“, zbavíme se tíhy, kterou na nás klade neúprosná konečnost, která musí být přijata autentickým já, protože ti „oni“, ti druzí, už se vždy přesvědčili o interpretaci události smrti, která je však založena na pouhé reprezentaci.

Obecněji by se také v případě Heideggerova myšlení dalo říct, že neautentické chápání smrti má základ v neautenticitě vůbec, která vede k popírání a odmítání smrti. V přednášce *Věk obrazu světa* Heidegger pojmenovává problémy spojené s vědeckým poznáním a vědeckým provozem, který stojí na objektivizaci bytí. Obraz je v moderní době rozšířen v podobě filmu, fotografie, ve vědeckých modelech. Reprezentativní modely tu nejsou pouze od toho, aby reprezentovaly, ale aby zasahovaly do světa. Jde o zásahy takové povahy, jež poukazují na lidský způsob uchopování světa v podobě kalkulace za účelem dosažení předem stanoveného vytouženého výsledku. A pokud pravdu chápeme jako adekvaci a korespondenci pak člověku stačí, když odpovídá bytí určité věci reprezentované ideji/plánu. Co to však znamená pro smrtelnost? I v této sféře dochází k určitému typu kalkulace a dojmu, že život máme ve svých rukou. Člověk tíhne k tomu chovat se jako nesmrtelný, jako by se smrt týkala pouze druhých a jeho fundamentálně nijak nesvazovala. Vlastní život tak máme v moci a smrt odsouváme. Pokud se jí však zabýváme je také podávána jako objekt, který lze vědecky uchopovat např. prodlužováním života. Podobně je zvěčňována na úmrtních listech, v novinách,

⁶⁹ Patočka, „Fenomenologie posmrtného života“, 142.

⁷⁰ V paragrafu 27 čteme ke spolupobytu: „pobyt jakožto každodenní ‘bytí spolu’ je v *podřizenosti* druhým. Jest nikoliv on sám, druzí mu bytí odňali.“ Heidegger, *Bytí a čas*, 152.

v televizi – nikdy se nás však nedotýká interně a niterně: „umřít se jednou musí, ale nás se to netýká“.⁷¹ Dle Heideggera tak ve společnosti absentuje opravdové autentické přijetí vlastní konečnosti. Je tedy možný přerod z neautenticity do autenticity? A není toto zhodnocení způsobu chápání smrti nadměru přísné?

3.4 Autentické bytí k smrti: non-relace a izolace

Kde máme začít, aby se naplnilo Heideggerovo vytyčení fenomenologie a zkoumání fenoménu smrti?⁷² Jak bychom z empiricky prožitého skonání jiného pobytu mohli odvodit všechny ontologicko-existenciální aspekty vlastní smrti? Jak jsme viděli, smrt druhého nám v Heideggerově případě nemůže sloužit jako možnost přístupu k vlastně uchopené konečnosti. Chápání smrti je v díle *Bytí a čas* prohibitivně vymezena – nelze ji chápat jako konec: „Končení ve smyslu smrti neznámá, že pobyt je u konce, nýbrž znamená *bytí ke konci* tohoto jsoucna. Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest.“⁷³, ani jako dozrávání či naplňování, doplňování částí celku, dokončení či zmizení, protože bychom s ním zacházeli jako s přítomným, dostupným a hotovým či nehotovým příručním jsoucnem, což vylučuje základní charakteristiku pobytu, a to, že mu o jeho vlastní bytí jde, že není lhostejné. Pobytu vždy náleží „ještě ne“⁷⁴, což v sobě implikuje, že se vždy pobyt něčím stává. Jednoduše se k pobytu postupně nepřipojují nějaké již existující dispozice.

Z předchozího výkladu je zjevné, že Heidegger se distancuje od jakýchkoli biologizujících či psychologizujících výkladů smrti. Stěží bychom v jeho intepretaci mohli brát uvědomění smrti například jako jednu z fází deprese spějící k autenticitě. Heidegger hledá ontologickou bytnost smrti, která má přednost před veškerým jiným výkladem, a která je jistým způsobem vždy zahalena a vyžaduje si odkrytí.⁷⁵ Tato rozkrývání probíhající ve stavech úzkosti, nemohou být pokryta teoretizováním – Heidegger v *Co je metafyzika?* píše o utnutí slova, zmlknutí: „Úzkost nám bere slova z úst.“⁷⁶ Jestliže jsme dennodenně obklopeni různými kontexty, návyky, prací, hovorem, s nečekaným příchodem úzkosti se vše vytrácí a přichází stav existenciálně solipsistický. Ten je doprovázen vržením do radikální osamocenosti a nahlédnutím útěku před sebou a odvrácením od sebe, které se děje od počátku našeho vržení do světa v upadání, a může nabývat různých podob. „Bytí k smrti je bytostně úzkost.“⁷⁷ I když jsme v pouhém zbabělém strachu ze smrti, je to jen ontické

⁷¹ Heidegger, 283.

⁷² „to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje.“

⁷³ Heidegger, *Bytí a čas*, 275.

⁷⁴ Heidegger, 273.

⁷⁵ Heidegger, 278.

⁷⁶ Heidegger, *Co je metafyzika?*, 57.

⁷⁷ Heidegger, *Bytí a čas*, 295.

překroucení základního odemykajícího rozpoložení úzkosti, která je za vším našim rozpoložem a zmíněný strach vůbec umožňuje.⁷⁸

K charakteristikám bytí k smrti patří také izolovanost. V paragrafu 50 čteme: „Smrt je bytostná možnost, kterou musí převzít každý pobyt sám. (...) Čekaje takto sám sebe, je vyvázan ze vztahů, jež ho pojí s druhými.“⁷⁹ Smrt je pro pobyt nejvlastnější, bezeztažná (nerelační) a nepředstizná. Očekávání této možnosti se neděje podobně jako očekávání příjezdu vlaku či příchodu blízkého člověka, ale jako předstih, jež je existenciální strukturou starosti. V této (dočasné) izolaci, mimo jiné dosažené skrze od světa odpoutávající úzkost, dochází ke zpětnému návratu do obstarávaného světa. Okružní cesta vedená přes úzkost otvírá v pobytu možnost svobodné volby a uchopení sebe sama, to však neznamená nutně cestu k autentickému bytí. Podobně jako v úzkosti je pobyt oslovován svědomím, které je taktéž možností, jak dosvědčit nejvlastnější ‚moci být‘.

3.4.1 Vina, hlas svědomí a předběhová odhodlanost

Ve zkratce se na závěr výkladu Heideggerova bytí k smrti obraťme k tématu viny, hlasu svědomí a předběhové odhodlanosti jako dalšímu dosvědčení teze, že smrt je v tomto výkladu pojata příliš individuálně. Zbývá najít východisko, jak dojít k autentické existenci. „Každodenní upadající uhýbání před smrtí je *neautentické* bytí ke smrti.“⁸⁰ Heidegger se ptá, jak zpřístupnit existenciální možnost být autenticky v bytí ve smrti. Takto přijaté existenciálně pojaté bytí k smrti je možností (nikoli vyčkávané uskutečnění), jak nahlédnout pobyt jako celý a jak dospět k autentické existenci, která neuhýbá a nezastírá tuto možnost, ale naopak ji odemyká, rozvíjí a přestává. Nezastřeným nahlédnutím smrti se nám otevírá možnost proniknout do smrti jakožto „nemožnosti existence vůbec“. Předběh je zásadním momentem, ve kterém jsme tehdy, kdy se vztahujeme ke svému ‚moci být‘, ke svým budoucím možnostem. V předběhu máme možnost vymanit se z neurčitého ‚ono se‘: „Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ‚ono se‘ a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého ‚ono se‘ zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.“⁸¹ Takto je vymezená pouze existenciálně ontologická charakteristika autentického bytí a je otázkou, zda se pobyt na své ontické úrovni vůbec pouští do takto pojatého bytí k smrti.

Pobyt dle Heideggera neslyší sám sebe. Neslyší hlas svého svědomí, které je jedině schopné nezastřeně, bez hlučnosti, dvojznačností a bez živení zvědavosti volat pobyt k sobě sama.⁸² Zde se řeč jakožto ústřední schopnost a možnost člověka se setkávat neodehrává na rovině hovoru s druhým,

⁷⁸ Heidegger, 214.

⁷⁹ Heidegger, 280.

⁸⁰ Heidegger, 296.

⁸¹ Heidegger, 302.

⁸² Heidegger, 301.

ale jako hlas, který zaznívá jedině v pobytu samém. Nejde však o hlas slyšitelný, ale o promlouvání v modu mlčenlivosti, zamkllosti.⁸³ Pobyt volá sám sebe v modu mlčení – toto volání je voláním k autenticitě – k vytržení se z tísnivé nehostinnosti vlastního bytí. Heidegger tvrdí, že toto volání přivádí pobyt k sobě, protože se „vzdálil od sebe sama“ – zde se ukazuje příliš silné vymezení autenticity jako bytí u sebe a neautenticity jako být roztříštěn a rozptýlen do světa věcí. Svědomí, oproštěné od vulgárního výkladu, sehrává zásadní roli při tomto obratu, protože vyzývá a předvolává pobyt k provinilosti.⁸⁴ Heidegger ve svém výkladu vrženosti pobytu do světa přisuzuje pobytu od počátku vinu, ta je v pobytu jaksí „předznačena“. Z pohledu neautentického vulgárního bytí je vina spojována například se zcizením majetku, s dluhy a do důsledky dotaženo může být spjata s porušením práva, trestem.

Existenciální výklad viny však souvisí v Heideggerově výkladu s negativitou pobytu, která tkví uvnitř něho samého, protože jako vržený a rozvrhující zanechává za sebou nezvolené možnosti a nikdy neodpoutaný od své bývalosti je založen ve svém základním momentu vržení, od kterého se nelze ani nyní, ani nikdy jindy odpoutat: „Být základem tudíž znamená nebýt nikdy od základu mocen svého nejvlastnějšího bytí.“⁸⁵ Heidegger vykládá formalizovaný pojem viny oproštěný od vulgárního pojetí a vyvozuje jej z vrženosti pobytu a starosti. Vědomí viny získáváme díky hlasu svědomí, které nám dává tuto danost na srozuměnou. „A jenom proto, že pobyt je v základě svého bytí provinilý a jako vržený a upadající se sám před sebou uzamyká, je možné svědomí, které na druhé straně dává svým voláním v základě na srozuměnou *tuto provinilost*.“⁸⁶ Podle Heideggera je tak v pobytu počáteční provinilost jako podmínka pro faktické a světské projevy viny a vůbec možnosti být vinen. Tento nepřilíš šťastně zvolený pojem navozuje pocit morálního hodnocení a mnohdy negativně zabarvený výklad, který však autor sám popírá.

Jako poslední uvedme předběhovou odhodlanost, která je jednou z možných reakcí na fenomény, jako je úzkost, volání svědomí k provinilosti, či bytí k smrti. Co se děje, když pobyt jedná odhodlaně? Můžeme se odkázat k základním charakteristikám pobytu. Ten je od počátku nehotový, nedourčený. Odhodlanost pak spočívá v tom, že s touto nehotovostí počítáme a bereme ji za svou, a to tak že nedojde nikdy za našeho života k jejímu zacelení. Musíme být odhodláni k tomu mít výše zmíněné svědomí, nepřebírat předem dané výklady veřejnosti. Nejblíže má však odhodlanost k takové volbě možností, která není provázána uhýbáním před vlastní konečností. Z tohoto modu pak vyvěrá autentická, rozumějící, odemčená existence pobytu, která není dle Heideggera nijak izolovaná.

⁸³ Heidegger, 326.

⁸⁴ Heidegger, 325.

⁸⁵ Heidegger, 314.

⁸⁶ Heidegger, 317.

Autentická odemčenost dle něj vede k péči o druhé v rámci spolubytí. Dokonce se může odhodlaný pobyt stát „svědomím“ druhých.⁸⁷

⁸⁷ Heidegger, 328.

4. Emmanuel Lévinas

V předchozí kapitole jsme skončili myšlenkou, že se z okružní cesty, kterou pobyt-dlužník prochází v úzkosti s nasloucháním svému hlasu svědomí, staví odhodlaně ke svému životu jako konečnému s vědomím vlastní provinilosti. Nyní se obraťme k autorovi, který problematiku smrti a jejího místa v životě jednotlivce nahlíží odlišným, opozičním způsobem. V první kapitole jemu věnované proberu nezbytné prvky jeho myšlení, které se odráží v jeho pojetí smrti. Prvně se obrátím k životu Lévinase s ohledem na jeho dílo. Představím některé zásadní motivy a názory, jimiž Lévinas obohatil západní filosofickou tradici. V podkapitolách rozvedu téma etiky jako první filosofie a autorovo vymezení se vůči totalizující tradici, kterou pro něj ztělesňovala taktéž heideggerovská ontologie. Poté vyložím významnost tváře Druhého a imperativy z ní vyplývající.

4.1 Ze života Lévinase

S ohledem na svůj židovský původ byl Lévinasův život v mnohém dynamičtější a dramatičtější než ten Heideggerův. Lévinas se narodil v roce 1906 v Litevském Kovnu, které bylo místem talmudské učenosti. Odtud se se svou židovskou rodinou přesouvá do Charkova, kde prožil období sociálních proměn plynoucích z probíhající ruské revoluce. Díky znalosti ruštiny se Lévinas dostal k četbě Puškina, Gogola, Dostojevského, Lermontova a dalších významných ruských spisovatelů. V roce 1923 přichází emigrace do Francie, studium ve Štrasburku a následně v německém Freiburgu kde se setkává s Husserlem a Heideggerem. Znalost děl těchto autorů umožnilo Lévinasovi vybudovat na jejich kritice a zároveň s jejich pomocí vlastní filosofický projekt. Obzvláště důležitý byl vztah k Heideggerovi, který se vyvíjel a postupně se radikalizoval, a to především po konci druhé světové války. Lévinas komentuje *Bytí a čas* jako jednu z nejkrásnějších knih, vrchol fenomenologie, ve které Heidegger nově, dynamicky (slovesně) tematizuje bytí. Avšak nevyklučuje se tím, jak píše Peperzak, že ústřední dílo *Totalita a nekonečno* stojí v opozici k *Bytí a času*.⁸⁸ Oba autoři si podle Peperzaka kladou obdobné, ale zároveň odlišné otázky a sledují podobné cíle, když chtějí překonat veškerý platonismus a dualismus, objektivizující myšlení a obecněji zhodnotit dosavadní tradici, přinést transformaci a nabídnout nový výklad.

Lévinas byl zasažen průběhem války a genocidou Židů v tom nejosobnějším smyslu. Jednak byl sám v zajateckém táboře, kde píše dílo *Existence a ten kdo existuje*. V této knize věnuje prostor základnímu pojmu „il y a“ tedy „ono je“, které v sobě nese ticho, neosobnost, absolutní prázdno vycházející ze zkušenosti subjektu. V tomto zvuku vycházejícího odnikud, z neznáma, lze hledat inspiraci v díle Maurice Blanchota, jenž byl jeho blízkým přítelem. Významnou roli budou hrát ve fenomenologických analýzách nálad a stavů akustické a prostorové metafory. Sympatické je na

⁸⁸ Peperzack, *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*, 204.

fenomenologické analýze prožitků onoho trvání bytí beze smyslu (il y a), které se objevuje například při nespavosti, že v mnohém předřazuje tělesnost před vědomé procesy. Již v této práci se odklání Lévinas od heideggerovského důrazu na bytí a starost. Proto, aby se člověk vymanil z „il y a“ navrhuje Lévinas příklon k socialitě, k bytí-pro-druhého. Toto vymanění a „vymknutí“ se děje sesazením svrchovaného já: „Takovým sesazením svrchovaného já z trůnu je společenský vztah k druhému, vztah ne-inter-esovaný. Děním to schválně na tři slova, aby bylo jasné, že jde o vymknutí se z bytí.“⁸⁹

Pojem úzkosti, nahrazovaný u Lévinase pojmem hrůzy, byl častým tématem poválečného myšlení. Druhá zásadní životní zkušenost, která navádí k odpovědi na otázku: „Jak se stane, že začne člověk myslet?“⁹⁰ bylo zabití téměř celé jeho rodiny v koncentračním táboře. Odpověď na otázku pak zní: „Patrně to začíná traumaty a tápáním, jež člověk ani nedovede verbalizovat: nějaké odloučení, násilná scéna, náhlé vědomí jednotvárnosti času.“⁹¹ Pre-filosofické situace, čas dětství, pocity těsnosti, bdělosti a nespavosti z velké části momenty afektivity a nálady stojí nad rozumovým zpracováním a jsou častým katalyzátorem myšlení – a v případě Lévinase také motivací k etickému jednání. Sama afektivita se stane důležitým prvkem jeho filosofie pro svou schopnost otevřít člověka vztahu k druhým lidem. V afektivitě přecházíme od uspokojení vlastní materiální potřeby k touze po Jiném. Tak například afektivita studu problematizuje moji všehoschopnost. Jde o stud, který vychází ze zasaženosti Druhým.⁹² Lévinas zde otáčí naruby celý výklad intencionality. Nejsem to já, kdo konstituuje stud, ale Druhý. Jak ukazuje Ondřej Švec, je afektivita jednak subjekt vymezující, stvrzující a ohraničující, „zároveň je ale afektivita výzvou přicházející od druhého, abych vyšel z této uzavřenosti, abych se pokusil naplnit svůj život také bytím-pro druhého.“⁹³

Pro Lévinase je také typické provázání židovství s filosofickým myšlením. Na téma judaismu a četby Talmudu vydává početné eseje v letech 1963 až 1982.⁹⁴ Etické promyšlení lidské situace pramení mnohdy právě z těchto zdrojů.⁹⁵ Talmudská tradice jeho filosofii ozvláštňuje a je tak v západní tradici jedinečnou raritou, která přináší hluboké vhledy do mnoha tehdy řešených filosofických problémů. Vedle zkušenosti války, času strávenému v zajateckém táboře, genocidy Židů, talmudské tradice a evropské filosofie se Lévinas nechává vedle literatury ruské ovlivnit tradicí západní, jak ji zosobňoval například Shakespeare. Ze současníků měl na Lévinase vliv jeho přítel Maurice Blanchot – vystudovaný filosof, především však zajímavý literát, jehož novely se také nemálo týkají smrtelnosti člověka. Metaforika a symboličnost jeho tvorby poukazuje na potřebu opustit

⁸⁹ Lévinas, *Etika a nekonečno*, 168.

⁹⁰ Lévinas, 158.

⁹¹ Lévinas, 158.

⁹² Švec, „Afektivní transcendence“, 53.

⁹³ Švec, 54.

⁹⁴ Poláková, „Emmanuel Lévinas“, 37.

⁹⁵ Lévinas, *Být pro druhého*, 27.

utilitárnost každodenního používání jazyka a jde o podobně náročné vyjadřování jako u Lévinase. Blanchot byl taktéž francouzským odpůrcem nacismu a velký kritik všech intelektuálů, kteří podlehlí klamům hitlerovské třetí říše včetně Martina Heideggera.

4.2 Filosofický projekt a postoj k západní filosofii

Začněme návratem ke zmíněným akustickým fenoménům. Můžeme říci, že se Lévinas vymezuje proti zrakem uchopitelné a asimilující tendenci západní filosofie, pro kterou zraková metafora znamenala poznání spojené se světlem, osvětlováním. Jde o „panoramatický pohled“ Stejného. Pro Lévinase, v souladu s talmudskou tradicí, je naopak významná metafora slyšení a naslouchání. Všechno, co můžeme uzříť je v horizontu, který je viditelný a jelikož je pro Lévinasovu filosofii fundamentální pojem Jiného, který je nepřevoditelný na cokoli Stejně, na Neutrum, obrací se k jinému způsobu, jak být v kontaktu s realitou.⁹⁶ Tento postoj lze spatřovat právě v důrazu na naslouchání, avšak z fenomenologického hlediska nemusí jít o akustické jevy v podobě mluvení, ale o naslouchání neslyšnému. Fenomenologie, překračuje meze strukturalismu obráceného k jazyku a snaží se popsat i jevy mimojazykové, které se zdají být nedosažitelné. Fenomenologický popis je schopen dojít do liminální fáze, k prahovému jevu. Lévinasovo využití této metody k popisu etického nároku, který na nás klade Druhý, se ukáže být nedostatečná, metoda se dostává za hranice svých možností. V pojetí tohoto autora se použití fenomenologie láme. Jak píše Jakub Sirovátka, Lévinas se nakonec i tento zlom snaží vykázat opět za pomoci fenomenologie.⁹⁷

Radikální jinakost a Druhý jsou zásadními tématy, která bude tento autor řešit v rámci své metafyziky touhy. Filozofové od pozitivismu až k filosofii života, včetně heideggerovské fenomenologie kritizovali nebo úplně odmítali metafyziku, a tak se pravděpodobně také začínaly vynořovat otázky po konečnosti člověka či téma nicoty, časovosti a tělesnosti.⁹⁸ Jaký je Lévinasův postoj k metafyzice?

Systematičnost západní filosofie, která se u mnoha autorů vede skrze rozum je dle Lévinase zničitelná pro jakékoli podržení a ponechání jinakosti, a to z důvodu neustálé identifikace. Lévinas ji označuje jako totalitní, ve které je každá individualita potlačena ve prospěch celku a podrobena univerzalizačním snahám. Vedle uchopujícího myšlení staví Touhu, která je podle něj mírou nekonečnosti nekonečna.⁹⁹ Jde o touhu nikoli intencionální, ale metafyzickou. Všechna přání či představy, které chci naplnit, mohou být převedeny z mínění do naplnění, mohou se stát tím, co bude přede mnou, tím, co bude zde přítomné, tímto se však uzavírám sféře Jiného a namísto Touhy

⁹⁶ Petříček, *Úvod do filosofie*, 154.

⁹⁷ Sirovátka, „Emmanuel Lévinas Etický nárok druhého“, 64.

⁹⁸ Petříček, *Úvod do filosofie*, 153.

⁹⁹ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, 192.

zde dochází spíše k uspokojování potřeby.¹⁰⁰ Zdůrazňováno je, že nejde o Touhu, která by volala po nějaké potravě a uspokojení. „Pravá Touha je taková, kterou Vytoužené nenaplnuje, ale prohlubuje. Je to dobrota.“¹⁰¹ Tato její metafyzická podoba charakterizovaná dobrotou je vztahem k Jinému, ke kterému nelze dojít, které nelze zařadit pod pojem, a které se vzpírá osvojení. Jiné se kryje s Druhým, který je v tomto metafyzickém pohybu a vztahu se Stejným udržován právě v neustálém obratu k Jinému: „Metafyzická touha míří k něčemu úplně jinému, k absolutně jinému.“¹⁰² Samu Touhu lze vnímat jako nekonečnou, protože ji nelze uspokojit. Dominique Janicaud v některých momentech označuje Lévinasovu filosofii kvůli jejím rozporným vyjádřením, kterými se vymyká formální logice, za logomachii či za provádění *captatio*.¹⁰³

Základem metafyziky je tedy Touha po Jiném, které se objevuje v druhém a vazba k tomu druhému je pro Lévinase vždy asymetrická a omezující moji svobodu. Stát ve vztahu k Jinému znamená existovat v jakémsi nekonečném vztahu – ten má jediné schopnost rozbít veškeré formy totality. Vymezením se vůči Heideggerovi se tyto vztahy dějí mimo bytí i nebytí, v transcendenci, respektive mohou své bytí překračovat. Miroslav Petříček k tomu dodává, že jde o druh separace, trvalé a nekonečné separace. Proč Lévinas lpí ve své filosofii právě na tomto Jiném, na totální nepřisvojitelné jinakosti? A lze vůbec dojít k jasné charakteristice toho co/koho Lévinas pod pojmem Jiného/Druhého myslí a k čemu referuje? Podle všeho jde o nezdůvodnitelný závazek, který je nutně transcendentní (vycházejí z pojmů etiky) a z nepaměti pocházející.

Ještě, než odpovíme, je třeba se podívat, stejně jako u Heideggera, alespoň krátce na vztah Lévinase k tzv. západnímu myšlení a způsobu žití s odkazem na ideologii, praxi, plánování a technologie. Pro Heideggera byla moderní doba spjatá s úpadkem, nihilismem a jakýmsi ponorem člověka do tmy, do nepochopení jeho vlastního úkolu. Na rovině filosofie Heidegger kritizoval tzv. ontoteologii¹⁰⁴ a zapomenutost na tázání se po bytí. Lévinasova diagnóza evropského myšlení a filosofie počíná tím, že ji označuje termínem egologie. V rámci filosofie jako egologie dochází k uchopování individuí, věcí, myšlenek a idejí do rukou moci, jejímž ohraničením se vytváří uzavřený prostor pro poznání. Ono jiné je v tomto vztahu postaveném na moci zneutralizováno a postaveno do pozice závislosti na ego. Proto, aby mohlo toto ego žít, požívá veškerou jinakost a singularitu do Stejného, do Neutra, jež je primátem pro tento typ myšlení. Dle Lévinase jde o principiálně narcistní

¹⁰⁰ Petříček, *Úvod do filosofie*, 155.

¹⁰¹ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, 193.

¹⁰² Lévinas, *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*, 20.

¹⁰³ Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, 38.

¹⁰⁴ Dle Heideggera jde o základní charakteristiku tradiční metafyziky. Předřazená je zde otázka po celku a všezahrnující jednotě, které stojí nad jednotlivinami. Způsob pocházející už od Aristotela – nejvyšší bytost – nehybný Bůh, který je tzv. „nejsoucnejším jsoucnem“, původním počátkem všech příčinných vztahů. Kolektiv, *Filosofický slovník*, 298.

filosofii. Do tohoto proudu řadí i Heideggera, jehož ontologie stojící na bytí jakoukoli jinakost vylučuje a je završením myšlení, ve kterém abscentuje odkaz konečna k nekonečnu.

Na úrovni západní civilizace používá Lévinas pojmu egonomie (egonomy) a ekonomie, kterými odkazuje k tomu, že ve středu je egocentrický zájem, kterému je vlastní objektivizace, manipulace, identifikace, plánování a exploatace. „Lévinas využívá pro charakterizaci Západního projektu pojmu „economy“ v takovém etymologickém smyslu, který vyjadřuje takový životní model, jež si vše podrobuje ve prospěch udržování vlastního bydlení či domova. Tento zákon (nomos) a obydlí ega vládne vesmíru.“¹⁰⁵ Ve vztahu k Heideggerovi vytyčuje opačný způsob chápání domova. Vzorem je mu nomadická postava Abraháma, který na boží příkaz opouští nenávratně svou vlast, oproti bloudícímu Oddyseovi, jehož okružná dobrodružná cesta se završuje opět v rodné Ithace. Takové pojetí domova, kde jsme stále na cestě bez možnosti návratu, je podle Lévinase cestou, na které se lze setkat s cizím. Heideggerova představa původního pobývání ve světě je totalizující, protože je v ní vždy vše po ruce, vše je k dispozici a vše lze vlastnit. V módu vlastnění dochází k potlačení jinakosti ve prospěch Stejného.

4.2.1 Etika jako první filosofie

Heideggerova ontologie se stala tím bodem, vůči kterému Lévinas vystavuje svou etiku jako první filosofii vůči ontologii jako *philosophica prima*, která neobstojí při tematizaci Druhého jako jedinečného a jiného. Etika a její fenomenologická snaha hledat počátky mravnosti je pro Lévinase zásadně interpersonální – všechny sociální vztahy, které mám s druhým, jsou založeny na této etice, která jim předchází, respektive vždy nám předchází druhý, jež je do nás vepsán. Nejde tak ani o etiku, která by byla konsensuální – požadavek je na mě uvalen/vznesen dříve, než stačím přitakat, dříve, než jsem s ním srozuměna. My sami však nejsme nikdy první, ať už mluvíme konkrétně například o tématu zrození.¹⁰⁶ Nemůže však jít o absolutní vztah s jedním jediným člověkem: „jakékoli vyloučení je už porucha.“¹⁰⁷ Vždy tak přichází jakýsi třetí člen v podobě přítomného a současně nepřítomného Boha. V případě Lévinase nejde o etiku, která by byla uceleným systémem, doporučením či

¹⁰⁵ V originále: „To characterize the Western project, Lévinas himself uses the word „economy“ in the etymological sense of a life-pattern subordinating everything to the establishment and maintenance of a house or home. The „law“ (nomos) of ego’s „home“ (oikos) rules the universe.“ Peperzack, *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*, 9.

¹⁰⁶ Právě téma zrození a počátku života dokáže mnohem lépe než konečnost, alespoň v našich kontextech, poukázat na vlastní zranitelnost a závislost na Druhém. Lévinase však v tomto ohledu nepovažuji za toho nejhodnějšího autora. Jeho témata vztažená k plodnosti, ženství, otcovství ad., jsou implicitně ideologicky motivované. Kritika ze stran feminismu je na konto Lévinase namístě. Sám Lévinas se v pojmání ženství opírá o Léona Bloye a jeho *Dopisy snoubence*, které čte v průběhu zajetí. Bierhanzl upozorňuje, že inspirace, kterou čerpá Lévinas od Bloye je nekriticky přebrána a stojí na „agresivní sexistické ideologii.“ Bierhanzl, *Estetika ambiguity*, 51. Otázka ženství je však složitější, proto odkazuji na celou kapitolu „Radost z ambiguity Lévinas a Bloy“.

¹⁰⁷ Lévinas, *Být pro druhého*, 40.

nabádáním k určitému typu jednání či přímo sepsáním nějakého kodexu pravidel. Je však pravdou, že součástí jsou dva imperativy „Nezabiješ mne!“ a „Nenech mě samotného umírat.“¹⁰⁸ Pokud člověk pronikne do onoho vztahu k Druhému skrze bránu, kterou představuje tvář, tyto imperativy se mají možnost nakonec stát zásadami, ve kterých přestane jít člověku primárně o sebe, ale vždy již bude jako předřazeného brát druhého.

Lévinasova etika je také přístupem, který je nesystematický, avšak má určité pevné zakotvení v několika metaforických pojmech. Jacques Derrida označuje tento typ etiky jako *heteronomní*, protože je určena něčím, co pochází z vnějšku, nikoli zevnitř samotného subjektu.¹⁰⁹ Bernhard Waldenfels ji zase nazývá etikou *responsivní*.¹¹⁰ Je do ní pevně zakotveno odpovídání na tvář Druhého, ve které se zračí fenomenologicky uchopená mravnost. Nejde však o každodenní setkávání, které nás už nikterak nevytrhuje. Jde o mimořádnou situaci a zároveň zásadní vztah předcházející všechny naše sociální vazby. Lévinas se od Heideggera liší výrazně na této obecné rovině (podobně pak úžeji ve vztahu k otázce smrti). U Heideggera jsme sice vždy ve světě spolu s druhými, ale jak to vyjadřuje Lévinas, nejde o pohled do tváře druhého, o nějaký zásadní zlom. Tento druhý u Heideggera ve spolupobytu je pouze vedle mě, pobyty spolu pochodují vedle sebe. Dále Lévinas tvrdí, že se z tohoto logicky uchopeného vztahu mezi lidmi snaží vymanit kvalitativním uchopením.¹¹¹ Jde mu o obsah nikoli o formu. Tento obsah je vystaven na absolutní předřazenosti Druhého a odpovědnosti za něj. Jak píše Sirovátka: „V etickém vztahu se starost o vlastní bytí proměňuje ve starost o život Druhého.“¹¹² V našem kontextu jde o starost v nouzi, která pochází z konečnosti člověka. Rozpínání vlastního individuálního světa, jež pohlcuje vše Jiné, se v Lévinasově etice postavené na alteritě, stává neudržitelným.

4.2.2 Tvář a imperativ

Předtím než přiblížím Lévinasovo pojetí smrti, je nutné si vymezit alespoň některé z pojmů, skrze něž lze poukázat na další výtky vůči myšlení (nejen) západu a zároveň také k tématu smrti, protože právě skrze tvář k nám promlouvají ony dva imperativy. Při setkávání se s druhými častokrát hledíme do tváře druhého člověka, obvykle jednotlivce. Víme však o kulturách, které například základním lidským schopnostem, jako je řeč, učí děti za pomoci odvrácení tváře do prostoru k tvářím mnoha dalších lidí, kteří jsou součástí společenství. Při komunikaci obracíme svou pozornost

¹⁰⁸ Lévinas, 43.

¹⁰⁹ Müller-Funk, „Bernhard Waldenfels: Cizost v moderně“, 103.

¹¹⁰ Bernhard Waldenfels měl k Lévinasově filosofii velmi blízko. Vypracovával zajímavý směr responsivní fenomenologie nazvaný estesiologie. Dle něj se už na úrovni smyslů např. zaslechnutí, vytváří etické závazky. Taktéž svou filosofii jasně rozrušil pevnost našeho já např. použitím figury proplétání: „V tomto proplétání vždy existuje také předřazenost druhého. Být u sebe vždy znamená také být u sebe ve druhém.“ Müller-Funk, 126.

¹¹¹ Lévinas, *Být pro druhého*, 41–42.

¹¹² Sirovátka, „Emmanuel Lévinas Etický nárok druhého“, 66.

především na tvář druhého, která je pro Lévinase fenoménem viditelným i neviditelným. Co tato ambivalence znamená? A lze vůbec takto kulturně popsat její význam? Zdá se totiž, že lévinasovské pojetí chápe tvář jako vytrženou z toho světa, protože nemůže být vnímána podobně jako disponovatelné věci (viz Heidegger) a odkazuje tak k transcendentnu. Jde tak o vzájemné propojení transcendence a imanence.

V textu „Idea nekonečna a tvář druhého“ Lévinas píše, že nekonečno se děje skrze sociální vztah. Jde o nekonečno, které přesahuje veškeré individuální já, a které, pokud by jej chtělo myslet, dopustí se jeho destrukce: „Jinakost nekonečna je likvidována v myšlení, které ji myslí. Když já myslí nekonečno již vždy *myslí víc, než myslí*.“¹¹³ Tento transcendentní ráz nekonečna vůči každému já je první znakem jeho nekonečnosti. Nekonečno se propisuje a zároveň „zjevuje“ v setkáních, ve kterých stojím proti tváři druhého. „Zde končí solipsistický neklid vědomí, které se ve všech dobrodružstvích stává zajetím Sebe samého: opravdová exteriorita je v tomto pohledu, který mi zakazuje veškerou dobytvačnost.“¹¹⁴ Exteriorita je zde myšlena s ohledem na nepřisvojitelnost a transcendenci jakožto opaku ke vsí asimilaci (a je také podnadvpisem zásadní knihy *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*). Pokud chceme získat přístup k této transcendenci, musíme dle Lévinase vstupovat do etikou protknutých vztahů. Ve tváři se zjevuje živá epifanie, která je epifanií etickou, právě kvůli imperativu „Nezabiješ!“ Tvář Druhého mi dává příkaz, který znemožňuje ji zničit.¹¹⁵

¹¹³ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, 190.

¹¹⁴ Lévinas, 191.

¹¹⁵ Lévinas, *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*, 208.

5. K pojetí smrti

Výše jsem popsala některé z důvodů, proč se domnívám, že Heideggerova koncepce bytí k smrti je dnes důležitá například s ohledem na vzestup směrů, jako je transhumanismus či jiné techno-utopické vize. Lévinasovo pojetí smrti není tak ryze propsáno do celé jeho filosofie, jako je tomu Heideggera, pro kterého je bytí k smrti opravdu fundamentem pobytu. Na Lévinasovi je naopak sympatické to, že silně zdůrazňuje vazbu k Druhému. Smrt Druhého pro nás může být daleko zásadnější než smrt vlastní. Dnes se nacházíme v době, kdy se často tematizuje neschopnost společnosti zacházet se smrtí, s umírajícím. K nemocným přistupujeme s nejistou představou, kým vlastně jsou, co společnosti přináší, jaké je jejich místo a mnohdy nevíme, jak začlenit například lidi se závažnou nemocí do běžného každodenního života. Pokud se budeme potkávat s fyzickou podobou těchto tváří a nebudeme je vytlačovat do odloučených míst, prospěje to oběma stranám. Zde bych upozornila na to, že i skrze toto téma lze odhalit, jak silně je společnost protkaná normativními pravidly, které nezůstávají jen pravidly, ale propisují se do způsobu zacházení s druhými, do způsobů mluvení o nich.

Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* chápe smrtelnost jako konkrétní fenomén a ani v tomto momentu neopouští jeho interpersonální charakter, ve kterém by se Druhý vytrácel. Smrt jakožto nepoznatelná událost našeho života, jako nemožnost všech možností, mystérium, je výzva pro vůli. Tato vůle vystavená smrti „má čas být pro Druhého a nalézt znovu smysl i navzdory smrti.“¹¹⁶ I přes toto bytí pro druhého oproštěného od egoismu si smrt zachovává osobní charakter. Zcela jinou, než heideggerovskou perspektivu vedle Lévinase podávají křesťanští personalisté jako Gabriel Marcel či Fridolin Wiplinger. Pro ně se staly ústředními tématy vedle smrti také láska, interpersonalita a otevřenost založená na sdíleném my a spolubytí založeném v nezrušitelné vzájemnosti. Podle Wiplingera, pokud bereme člověka jako jedinečného a nenahraditelného, jde v případě smrtelnosti o rušení hranice a rozlišování mezi vlastní a cizí smrtí.¹¹⁷ Lévinas explicitně přisuzuje smrti, i přes její hrozbu, možnost odkazu k interpersonálnímu řádu, který smrtí není zničen, naopak.

Ocitujme pasáž k Heideggerově pojetí Dasein a jeho zhodnocení Lévinasem s ohledem na smrt:

„*Dasein*, jež Heidegger staví namísto duše, vědomí Já, si uchovává strukturu Stejného. Nezávislost – autarkii – měla platónská duše (a všechny její napodobeniny) ze své vlasti, ze světa idejí, jím se podle dialogu Faidón podobá; a tak se v tomto světě nemohla setkat s ničím opravdu cizím. Rozum, schopnost udržovat sebe sama

¹¹⁶ Lévinas, 211.

¹¹⁷ Scherer, *Smrt jako filosofický problém*, 89.

identickým nad variacemi dění, tvořil duši této duše. Heidegger odpírá člověku tuto vládnoucí pozici, nechává však *Dasein*, jako smrtelné, ve Stejném. Možnost zničení je právě konstitutivní pro *Dasein* a zachovává jeho ipseitu. Tato nicota je smrt, tj. má smrt, má možnost (nemožnosti), má moc. Nikdo mě ve smrti nemůže nahradit. Vrcholný okamžik odhodlanosti je samotářský a osobní.“¹¹⁸

Moc je jednou z nebezpečných sil. Pokud se jí nechá filosofie unést, spadne to sféry ovladatelnosti a krutosti. Tomu se může vyhnout, jestliže by čerpala své konečné bytí z Nekonečna, které je zdrojem uznání naší omezené svobody vůči Druhým. V setkání s Druhým tato moc ustupuje do pozadí, jsem vůči němu bezbranná. Nad tváří nelze mít moc.

Svoboda a autonomie jedince stojí výše než spravedlnost. Lévinas se ptá: „Nespočívá však spravedlnost právě v tom, aby kladla povinnost vůči Jinému před povinnost vůči sobě samému – aby kladla Jiné před Stejné?“¹¹⁹ Heideggerovskému myšlení vytýká jeho etickou indiferentnost, která se nikterak nedotýká například tématu provinilosti vůči Druhému. Pokud Heidegger vinu s něčím spojoval, bylo to pojetí výše uvedené, ve kterém je vina nesena jednotlivým pobytem a zvědomována mohla být přes individuální hlas svědomí. Tento hlas svědomí souvisí taktéž s pojetím odpovědnosti. Heideggerovo pojetí odpovědnosti neodkazuje jinam než k samotnému pobytu – je to odpovědnost vůči sobě samému.

Opoziční výklad, který Lévinas podává k tématu smrti lze doložit mnoha způsoby. Výstižné je jeho tvrzení, že smrt není jako heideggerovská možnost nemožnosti, ale nemožnost možnosti – tato reverze naznačuje, že smrt je rezistentní vůči myšlenkovému uchopování, je nepředstavitelná, a proto spíše nemožností. Heidegger nahlíží život z pohledu smrti, Lévinas zase naopak nazírá smrt z pohledu života – smrt je koncem všech možností, tedy nemožností.¹²⁰ Člověk v ní ztrácí síly, které v jiných možnostech potřebuje, aby se k nim dostal, aby se jich chopil. Smrt přichází sama, ale neosamocuje. Smrt v Lévinasově myšlení není nijak romantizována – patří k ní utrpení, pohled do tmy, pláč – dětský vzlykot.¹²¹

V *Čase a jiném* rozporuje Lévinas poznatelnost smrti, která odhalitelná za pomoci osvětlování, aktivity, která jde ruku v ruce s poznáním. Lévinas se explicitně ptá, co přichází se smrtí? Může to být konec, ale také nový počátek. Poslední okamžik smrti, odchod, zmizení, to vše je mimo náš dosah poznání. Smrt je cizí jakémukoli světlu. Heideggerovskému bytí k smrti však bylo vlastní v případě autentického pobytu, jasnozřivé pojetí konečnosti, které Lévinas spojuje se suverénní

¹¹⁸ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, 187.

¹¹⁹ Lévinas, 189.

¹²⁰ Tangjia, „The Concepts of Death in Heidegger and Lévinas“, 148–49.

¹²¹ Lévinas, *Čas a jiné*, 107–9.

mužností.¹²² Tato mužnost je v Lévinasově výkladu smrtí zlomena, končí s ní heroičnost subjektu. Smrt je spojena s nepoznatelným, neuchopitelným, které znamená, že: „vztah ke smrti se nemůže dít ve světle“ (...) „subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází z něho.“¹²³ Musí tedy pocházet odjinud, z Nekonečna. Z radikální Jinakosti, kterou si nelze přisvojit.

5.1 Smrt a čas

Výklad času vztažený k fakticitě života, k vnitřnímu životu člověka a jeho rozvrhování se do budoucnosti a navracení se do minulosti jako vrženosti je jedna z možností, jak dospět k závěru, že čas tvoří horizont našeho bytí, pravdu, která končí spolu se smrtí pobytu. Časovost u Heideggera byla brána také jako základ pro utváření dějinnosti pobytu. Již několikrát jsem se zmínila, že Lévinas ve svém myšlení častokrát používá pojem Nekonečna či Transcendentna, které se zjevuje v tváři a má povahu viditelného i neviditelného, protože vždy odkazuje k Bohu. V pohledu se vždy ukazuje imanence i transcendence, v pohledu je vždy něco přítomného, hmotného a zároveň nevyslovitelného.

Obdobně jako předchozí zmíněné myšlenky, se i pojetí času vztahuje k Druhému. Lévinas čas nechápe jako čas izolované jednotky jedince, jako čas subjektivní, osamocené. Čas je propojen s alteritou, jinakost čas otevírá,¹²⁴ a tak se proměňuje je i vnímání samoty. „Situace tváří v tvář by pak byla samotným uskutečněním času; zasahování přítomnosti do budoucnosti není fakt osamocenému subjektu, ale intersubjektivní relace.“¹²⁵ Subjekt totiž není schopen smrt z budoucnosti myslet z přítomnosti, propast zející mezi těmito dvěma událostmi může být nahlédnuta právě v tváři Druhého. Budoucnost je tímto jiným, neuchopitelným. Je možné ji postihnout v přítomné budoucnosti, ale to ji okrádáme o prvek absolutní překvapivosti.¹²⁶ Čas se tak objevuje s Druhým, to znamená, že je to čas vycházející a směřující k Nekonečnu. Se smrtí se nutně pojí otázka, nikoli zánik, a to otázka urgentní a nutná, aby mohl vztah k Nekonečnu, tedy čas vůbec, vzniknout.¹²⁷

5.2 Smrt jako znicotňující vražda

Jestliže je pro Heideggera v jeho fenomenologickém pojetí pobyt s jeho vědomím bytí k smrti vztažen k potřebě obrátit se do sebe a v podstatě se izolovat, je pro Lévinase možnost smrti v tomto smyslu pravým opakem. Lévinas spojuje, oproti Heideggerově bytí k smrti a bytí ke konci, smrt mimo jiné s vraždou. Samotná situace vraždy v sobě obsahuje pojetí smrti v podobě boje dvou (či více) osob v různých variantách. Připomeňme, že Lévinasův život dramatickým způsobem ovlivnily obě světové

¹²² Lévinas, 104–5.

¹²³ Lévinas, 103.

¹²⁴ Lévinas, 21.

¹²⁵ Lévinas, 127.

¹²⁶ Lévinas, 117.

¹²⁷ Lévinas, „The Death of the Other [D’Autrui] and My Own“, 19.

války a jakožto židovského myslitele jej provázela smrt jako stín v průběhu celého života. Pokud zmiňují různou podobu vraždy, v případě holocaustu se jedná o ty nejhorší způsoby zacházení s člověkem. Už proto je podstatné Lévinasův výklad neopomíjet, protože i přes toto trauma nevidí ve smrti pouhý konec života individua, ale zásadní interpersonální moment. Ani pro jednoho z autorů není smrt pouze koncem, ale naopak, jak píše Jan Patočka: „Smrt je v našem životě, není to tento okamžik, kterým přestáváme existovat, ale je to tento zástoj. Smrt je v našem bytí ke konci. Není to tečka za větou, ale věta sama...“¹²⁸

Dle Lévinase se smrt pojila v celé filosofické a náboženské tradici s nicotou či s přechodem do jiné existence. V jeho výkladu však tato kategorická dvojice neobsáhne pojem smrti, netvoří její nejzazší horizont: „Smrt totiž není ani bytí, ani nic; spíše prožíváme její hrozbu jako hrozbu vraždy, která přichází od nějakého nepřítele.“¹²⁹ Tento neznámý nepřítel – vrah, vražda sama, představuje neznámou figuru poukazující na Lévinasovo jiné pojetí konečnosti. Její radikální nepoznatelnost a nepředvídatelnost: „plyne z toho, že smrt nemá místo v žádném horizontu. Není přístupna uchopení.“¹³⁰ Jestliže je smrt ztotožňována s nicotou odpovídá to smrti spáchané ve vraždě.¹³¹ Schopnost držet smrt jaksí ve svých rukou, uvědomit si její stěžejní vliv, existenciální základní strukturu jako tomu bylo u Heideggera je u Lévinase postavena na opačném výkladu. Smrt nespadá pod možnosti člověka, Heidegger sice tuto možnost vykládá jako možnost již tu nebýt, ale stále jde o něco, co může být vlastněno.¹³² Podle Lévinase nás smrt přepadá z „druhé strany“.¹³³ Zjevné je, že převažující motiv v jeho filosofii, Nekonečno zprostředkované tváří druhého, prosakuje i do tohoto výkladu. Čistá hrozba k nám podle Lévinase přichází od absolutní Jinakosti, která je podle přechozího výkladu neasimilovatelná a nepřisvojitelná.

5.3 Přerušení osamělosti skrze smrt

Mnozí interpreti vykládají přístup Lévinase jako opoziční k Heideggerovi a mnohdy se k tomu sám autor hlásí. V rozhovoru „The Philosopher and Death“ v knize *Alterity and Transcendence* se Lévinas ptá, zda neexistuje způsob myšlení, který přesahuje mou vlastní smrt. Podle něj totiž Heidegger vyvozuje všechny myslitelný smysl z přístupu člověka k jeho vlastní smrti.¹³⁴ Fundamentální je pro odpoutání se od neautenticity vztah k vlastní smrti, ve které je člověk sám. Vazba k Druhému absentuje. Lévinas se snaží ukázat přesah v tomto způsobu myšlení, který může být

¹²⁸ Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, 137.

¹²⁹ V originále: „For death is neither a being nor nothing; rather, we experience its threat as that of a murder coming from some sort of enemy.“ Peperzack, *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*, 188.

¹³⁰ Lévinas, *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*, 209.

¹³¹ Lévinas, 208.

¹³² Peperzack, *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*, 54.

¹³³ Lévinas, *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*, 209.

¹³⁴ Lévinas, „The Philosopher and Death“, 161.

zapříčiněn smrtí Druhého. V tomtéž rozhovoru říká: „Myslím, že lidské spočívá právě v otevření se smrti druhého, v zaujatosti jeho smrtí. Co zde říkám se může zdát jako zbožné myšlení, ale jsem přesvědčen, že kolem smrti mého bližního se projevuje to, co nazývám manifestující se humanitou.“¹³⁵

Předřazenost smrti Druhého je tak pro Lévinase určujícím pro pojetí humanity, ve které vyjadřuje radikální asymetrii. Symetrický vztah nám nabízí možnosti vrtošivě se vyhýbat, váhat, čekat až něco udělá druhý – vztah asymetrický od počátku předurčuje vztahové pozice, ve kterých jsem zajatcem Druhého. Nakolik Lévinas v těchto myšlenkách zachází daleko, jde v podstatě o výchozí pozici jeho etiky, o její fundament – neřeší se zde problémy spojené s intersubjektivitou – druhý jednoduše fakticky stojí přede mnou v kontextech, ve kterých žije jako objekt a subjekt a jeho přítomnost mě zasahuje a okamžitě jej jako subjekt vnímám. Z jeho přítomnosti pro mě plynou etické konsekvence a vzniká zde pozitivně pojatá svoboda. Neřeším, zda mu vůbec mohu porozumět, zda dokážu cítit jako on. Zásadní je má podřazená pozice. Proto je také problematické řadit Lévinasovu filosofii do tzv. filosofie dialogu, o kterém máme mnohdy představu rovnocenného sdělování spojeného s reciprocitou. Takové pojetí dialogu představuje Lévinasův současník Martin Buber.

Na závěr si položíme otázku: proč právě přerušeni osamělosti skrze smrt? Nejde o navzájem popírající se teze? „Lidská konečnost neplyne z mé smrtelnosti, nýbrž z toho, že žiji mezi jinými.“¹³⁶ Život v přijatém asymetrickém vztahu k Druhým a smrt nahlížená z této životní pozice nabízí takové chápání, které je ryze vztahové, relační. Lévinas má za to, že smrt implikuje vztah k Druhým, které nemůžeme nechat ve smrti samotné, protože bychom se tak mohli stát spoluviníky. Nesmíme před odhalenou tváří Druhého, která ztělesňuje jeho smrtelnost, zranitelnost, nouzi, stát v indiferentním postavení.¹³⁷ To je součást odpovědnosti, která i kdyby nepadla na úrodnou půdu, i kdyby zůstala nerozpoznanou, je projevem toho, co Lévinas pojmenovává jako lásku k bližnímu, jako odpovědnost, která je stejně jako smrt nezničitelná.¹³⁸ V tomto odpovědném vztahu je známka sounáležitosti, která spočívá v tom, že pokud necháme druhého zemřít samotného stáváme se spoluviníky. Smrt druhého mě tak nutí jí čelit, odpovídat na ni.¹³⁹

¹³⁵ V originále: „I think that the Human consists precisely in opening oneself to the death of the other, in being preoccupied with his or her death. What I am saying here may seem like a pious thought, but I am persuaded that around the death of my neighbour what I have been calling the humanity of man is manifested“ Lévinas, 158.

¹³⁶ Sokol, „Heideggerovi pokračovatelé a kritikové“, 176.

¹³⁷ Lévinas, „Diachrony and representation“, 167.

¹³⁸ Lévinas, „Philosophy and Transcendence“, 30.

¹³⁹ Lévinas, 24–25.

6. Závěr

V práci jsem se pokusila vyložit pojetí smrti u Martina Heideggera, pro kterého jde o stěžejní téma v rámci snah o vytvoření fundamentální ontologie. U Emmanuela Lévinase se ukázalo pojetí smrti důležité především v kontextu jeho odklonu od ontologie k etice s důsledky, které se dotýkají lidských vztahů a sociality. V případě Lévinase jsem pracovala s jeho kritikou Heideggerovy ontologie. Lévinas se k Heideggerově filosofii stavěl kriticky především v pozdější tvorbě a jakkoli pro něj byla inspirací, nahlížel ji velmi kriticky. Dokazuje to Lévinasovo označení Heideggerova myšlení jako uzavírající kapitoly filosofických dějin, jež se vyznačují totalizujícím přístupem ke světu, k subjektu, k Druhému – jako nadvlády Stejného nad Jiným. Lévinas se tak postupnými kroky odpoutává od Heideggerovy ontologie jako první filosofie.

Podle Heideggera pobyt musí projít okružní cestu v zájmu nalezení své vlastní autentičnosti, a to přes přijetí vlastní konečnosti, které se děje mimo výklady druhých. Nakonec by se měla taková cesta odrazit i v přístupu k nim, i přesto pobyt musí přestat úzkost doprovázenou bezvýznamností každodenního žití a naslouchat svému mlčenlivému hlasu svědomí. Jak se ukázalo, je tato cesta nezbytná pro ustavení jáství nikoli jako identity, ale jako procesu, ve kterém máme sami sebe v možnostech, jsme v sebevztahu. Pokud k tomuto ustavení dojde, je pobyt schopen se odlišně stavět ke svým možnostem a skrze ně také k druhým lidem. Nakonec je to podmínkou pro to, aby mohl být autenticky pobyt pro druhé v jejich vlastním přijetí konečnosti.

Přestože lze vnímat Heideggerův výklad jako solipsistický či izolující, staví nás přijetí vlastní konečnosti před to, co je potřeba řešit nyní, co je potřeba dělat se svou existencí a co je potřeba dělat nejen pro druhé. S kritikou techniky a jejího vstupování do každodenního pojmání času a prostoru, vztahu k místům aj., je smrt varujícím prvkem: nemá být technickou možností oddálen či zastřen, ale má schopnost poukazovat na potřebu přehodnotit dobový zmocňovatelský a vykořisťující způsob přístupu k druhým a k přírodě.

U Lévinase šlo o opačný způsob, respektive odlišný postup. Druhý už je mi v jeho pojetí vždy předřazen. Lévinas buduje ryze na etice založenou metafyziku Touhy a s navrácením se k pojmům Nekonečnosti a Jiného si otevírá dveře pro výklad smrtelnosti jako nepoznatelného, cizího a zcela neuchopitelného fenoménu. Oproti Heideggerovi nabízí Lévinas zásadní tvrzení, totiž že mě samotnou zasahuje smrt druhého daleko více než má vlastní. Předsmrtný čas, postupný „odchod“ člověka ze světa a jeho faktická smrt dle Heideggera znamená, že již ztrácíme možnost být s ním ve vztahu spolupobytu, protože být takto znamená být v tomto světě spolu. Ukázali jsme si, že z fenomenologického hlediska lze poukázat na stálou přítomnost působení zemřelé osoby a na podstatné změny ve vnímání žitého světa po události jejího odchodu z tohoto světa.

S Lévinasovým výkladem se pojí neomezená odpovědnost za druhého, která nezaniká ani v posledním okamžiku bližního. Tato odpovědnost nakonec ústí v odpověď na imperativ „Nenech mě samotného umírat“. Tato odpověď pramení a čerpá z pohledu do tváře druhého, jenž smrti čelí. Bližními jsou u Lévinase myšleni všichni lidé. Odpovědnost je tak zřetězená a platí ve vztahu ke všem živým, na čemž stojí celý Lévinasův projekt etiky jako první filosofie. Srozumění s předřazeností druhého, vybízí i k jinému chápání porozumění a starosti o něj. Zde nejde v poslední instanci o vztah k vlastnímu bytí, o „kvůli čemu“, které se vždy vztahuje k jednotlivému pobytu. U Heideggera jsme viděli výklad, který je veden s určitým patosem daným směřováním smrti do samotného jedince. Smrt je tak absolutizována – pevně ukotvena v údělu jednotlivce, který má heroicky svou konečnost přijmout a stát mimo předem dané výklady anonymního „ono se“. Smrt představuje určitou tragiku a jejím objevením a uvědoměním dochází k překročení každodennosti a jejího upadlého charakteru.

Vyhranění Lévinase, nakolik se může jevit příliš kritické, představuje podle mého názoru citlivější a propracovanější způsob přístupu k intersubjektivitě, protože ve své konečnosti jsme zranitelnými bytostmi závislími na druhých. Zároveň nejsme schopni v každém jednom setkání s tváří druhého přistupovat na její nevyřčený požadavek, protože tím zároveň čelíme vlastní smrtelnosti. Kombinace předřazenosti druhého, který mi dal život, který mi dává obsah kontextů a o kterém vím, že zemře stejně jako já, spolu s vědomím vlastní zranitelnosti, vyúsťuje v potřebu překonat strach z vlastní smrti, která je mnohdy paralyzujícím aspektem, který nás nutí myslet na vlastní smrt jako na podstatou událost. Stejně jako narození je smrt mezilidská, nutně závislá na vztahu, který by měl být doprovázen vzájemným uznáním a starostí.

7. Bibliografie

- Bierhanzl, Jan. *Eстетika ambiguity*. Praha: Karolinum, 2021.
- Blecha, Ivan. *Bytí a svět*. Zlín: Archa, 2019.
- . „Cézanne ve filosofii Martina Heideggera". In *prostory zjevnosti*, 1. vyd. Zlín: Archa, 2018.
- Dastur, Francois. *Smrt Esej o konečnosti*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Karolinum, 2017.
- Figal, Günter. *Úvod do Heideggera*. Přeložil Vlastimil Zátka. Praha: Academia, 2007.
- Heidegger, Martin. „Básnický bydlí člověk". In *Básnický bydlí člověk*, 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2021.
- . *Bytí a čas*. Přeložil Miroslav Petříček a Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- . *Co je metafyzika?* Přeložil Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- . „Věc". přeložil Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2020.
- Chvatík, Ivan. „Potíže s autenticitou (II)". *Reflexe* 1998, č. 19 (1998).
- Janicaud, Dominique. *Na rozhraních fenomenologie*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Karolinum, 2019.
- Kolektiv, autorů. *Filosofický slovník*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Být pro druhého*. Přeložil Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997.
- . *Čas a jiné*. Přeložil Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997.
- . „Diachrony and representation". In *Entre Nous On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998.
- . *Etika a nekonečno*. Přeložil Věra Dvořáková a Miloš Rejchtl. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- . *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přeložil Jan Bierhanzl, Jan Fulka, a Karel Novotný. Praha: Pavel Mervart, 2015.
- . „Philosophy and Transcendence". In *Alterity and Transcendence*. London: The Athlone Press, 1999.
- . „The Death of the Other [D'Autrui] and My Own". In *God, Death and Time*. California: Stanford University Press, 2000.
- . „The Philosopher and Death". In *Alterity and Transcendence*. Londýn: The Athlone Press, 1999.
- . *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Přeložil Miroslav Petříček a Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Müller-Funk, Wolfgang. „Bernhard Waldenfels: Cizost v moderně". In *Teorie cizího Koncepty alterity*, přeložil Jan Budňák. Brno: Host, 2021.
- Niederhauser, Johannes. *Heidegger on Death and Being An Answer to the Seinsfrage*. London: Springer, 2021.
- Novotný, Karel. „Meze Lévinasovi kritiky Heideggerovi ontologie". In *Emmanuel Lévinas Filosofie a výchova ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: UK FHS, 2006.
- Patočka, Jan. „Fenomenologie posmrtného života". In *Fenomenologické spisy III/2 O zjevování: Nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50.-70. let*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2016.
- . *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- Peperzack, Theodoor Adriaan. *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- Petříček, Miroslav. *Úvod do filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997.
- Platón. *Faidón*. Přeložil František Novotný. 6. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- Poláková, Jolana. „Emmanuel Lévinas". In *Filosofie dialogu Uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- Ratcliffe, Matthew. „Relation to the Dead: Social Cognition and Phenomenology of Grief". In *Phenomenology of Sociality Discovering the „We"*, editoval Thomas Szanto a Dermot Moran, 1. vyd. New York: Routledge, 2016.
- Scherer, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

- Sirovátka, Jakub. „Emmanuel Lévinas Etický nárok druhého". In *Přístupy k etice III*. Praha: Filosofia, 2016.
- Sokol, Jan. „Heideggerovi pokračovatelé a kritikové". In *Čas a rytmus*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- Švec, Ondřej. „Afektivní transcendence". In *Emmanuel Lévinas Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006.
- Tangjia, Wang. „The Concepts of Death in Heidegger and Lévinas". *Special Issue: Lévinas: Chinese and Western Perspectives*, č. 35 (2008): 143–54.
- Thurnher, Rainer. „Martin Heidegger". In *Filosofie 19. a 20. století III.*, přeložil Miroslav Petříček, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2021.
- Urban, Petr. „Fenomenologie a interdisciplinarita K otázce spolupráce fenomenologie a empirických věd". *Filosofický časopis* 2015, č. 1 (2015): 31–47.
- . „Přínos fenomenologie pro filosofii sociality". *Filosofický časopis* 66, č. 2 (2018): 299–315.